"GREGORIANUM"

RIVISTA TRIMESTRALE

DI STUDI TEOLOGICI E FILOSOFICI

Anno I. - Vol. I.
1920

ROMA
PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
VIA DEL SEMINARIO, 120

De Deo prima causa efficiente, exemplari, et finali universi

INTRODUCTIO.

Sapientes hujus mundi qui Deum vivum et verum factorem coeli et terrae noluerant agnoscere, nec tamquam Deum glorificare, inexcusabiles in sua impietate dicebat olim Apostolus: *Revelatur*, aiebat, *ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles.* In eamdem plane sententiam abierat auctor libri Sapientiae, de iis philosophis loquens, qui ex his quae videntur bona nequiverant intelligere eum QUI EST, neque operibus attendentes agnoverant quis esset artifex, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt. Quos etsi fateretur minori vituperatione dignos, comparatione illorum qui opera manuum hominum, utputa similitudines animalium, aut lapidem inutilem figmentum artis antiquae, sibi numina constituerant, adhuc tamen omnem excusationem eis quoque ademerat dicens: *Nec his debet ignosci. Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum, quomodo hujus dominum non facilius invenerunt?* Haec quidem de antiquis Scriptura pronuntiat, nihil unquam emolliens de severitate condemnationis: *ita ut sint inexcusabiles!*

At, si inexcusabiles illi qui tunc erant, excusabiles forte qui nunc sunt? Aut si non fuit unde ignosceretur veteribus conquisitoribus saeculi, erit unde ignoscatur hodiernis? Forte remissior

factus est concentus universi enarrantis gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiantis firmamenti? Aut post talem ac tantum physicarum scientiarum progressum, totque inventa tam in visceribus terrae deorsum, quam in profundis coelorum sursum, rationes repertae sunt ex quibus poterit jam explicari aenigma mundi, cum majori ac prius verosimilitudine, amoto motore, factore, plasmatore, creatore Deo? Imo vero, prorsus e converso. Si quid enim mutatum, in majorem evidentiam Dei conditoris mutatum agnoscitur, et si qua apostolicae sententiae pro novis rerum ac personarum adjunctis correctio facienda occurreret, nulla alia praeter hanc: magis magisque inexcusabiles!

Et re quidem vera, multae apud antiquos opiniones erant, pro imperfecto statu scientiae illorum temporum plus minus probabiles, quae sin minus absolute, at certe comparate ad conditiones praesentes, pro qualicumque excusatione haberi potuissent. Poterat siquidem apud eos esse opinio, quod mundus semper fuit qualis nunc est. Poterat esse opinio, quod quantumcumque per superiores retro aetates cogitando ascenderetur, nunquam foret invenire ejus initium. Poterat esse opinio, quod non solum semper fuit mundus, sed et homines quoque semper fuerunt in mundo, singillatim quidem mortales, ut Augustinus ait [1], cunctim tamen universo genere perpetui. Poterat esse opinio, quod corpora coelestia, utpota incorruptibilia, nullique alterationi obnoxia, ignotae cujusdam ac praestantioris naturae essent: quorum proinde influxus in haec inferiora multis inexplicatis effectibus congruam ac proportionatam suppeditaret rationem. Quin imo, ad generationes viventium ex non viventibus per virtutem solis et lunae et stellarum, idem ille veteris scientiae status liberum quadantenus relinquebat accessum: idque, quod praetereundum non est, illaeso adhuc manente, specie saltem tenus, causalitatis principio, secundum quod oportet causam perfectionem effectus praecontinere: siquidem, aiebant, « corpus coeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti quod agit in virtute principalis agentis, et ideo, ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam » [2]. Haec, inquam, et alia

[1] AUGUST., *de Civitate Dei*, l. 12, c. 10.
[2] S. THOM., 1ª Part., Q. 70, a. 3 ad 3. Cfr. *de Pot.*, Q. 3, a. 11 ad 13.

hujusmodi multa, aut opinabilia erant apud veteres, aut etiam a multis de facto admissa.

Absit autem ut dicamus quod per haec subtrahebatur via certo cognoscendi Deum, naturali etiam lumine rationis. Semper enim plenam vim habebant argumenta quibus ab effectibus visibilibus ad sufficiens eorum principium pervenitur, videlicet: a rebus quae moventur, et pro tanto adaequatum sui motus principium nunquam esse possunt, ad primum motorem immobilem; et a causis quae aliae aliis in mundo subordinantur, ad causam primam, supremam, non subordinatam, sed subordinantem sibi caeteras; et a contingentibus seu corruptibilibus de se indifferentibus tam ad esse quam ad non esse, ad ens simpliciter et absolute necessarium; et ab iis quae nonnisi secundum minoratam rationem seu essendi seu vivendi seu intelligendi, vel sunt vel vivunt vel intelligunt, ad eum qui summe est, summe vivit, summe intelligit; denique, a miro stupendoque ordine qui in universo est, et in singulis partibus ejus, ad intellectum separatum, hujusmet mundialis ordinis auctorem et architectum.

Verumtamen dissimulandum non est quin per opiniones supra recensitas, in eo praesertim quod circa possibilitatem aeternitatis mundi, aut positive asserebant, aut certe sub dubio relinquebant, amotum saltem fuerit medium omnium facillimum perveniendi ad Deum conditorem coeli et terrae. Etenim, ut dicitur in 1° contra Gentes, c. 13: « Via efficacissima ad probandum Deum esse, est » ex suppositione novitatis mundi. Non autem sic, ex suppositione » aeternitatis mundi, qua posita, minus videbitur esse manifestum » quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incepit, pla- » num est quod oportet poni aliquam causam quae de novo pro- » ducat mundum et motum, quia omne quod de novo fit, ab aliquo » innovatore oportet sumere originem, cum nihil educat se de non » esse ad esse ». Id utique perquam obvium atque apertum est. Si ergo, secundum imperfectas quas de rebus physicis antiqua philosophia notiones habebat, haec ipsa suppositio novitatis mundi pro demonstrata nec habebatur, nec ita commode haberi poterat, (locus siquidem tunc erat hypothesi mundi qui absque initio habuisset semper eamdem ac nunc constitutionem, easdemque viventium generationes ab infinitis saeculis sine discontinuatione decurrentes):

constat quod revera sublata remanebat via quam mox laudatus S. Thomas efficaciorem dicit, et manifestiorem ad agnitionem Dei creatoris, quamque ut talem evidens etiam ratio commendat. Nunc autem, id quod anteactorum temporum ignorantia occludebat, numquid non aperuit scientia posteriorum?

Certe, de conceptione aristotelica circa systema cosmicum nulla amplius quaestio esse potest. Imo de novitate mundi, sin minus quoad materiam elementarem, at saltem quoad eam quam nunc videmus constitutionem, speciatimque quoad initium motus in universo, et initium vitae in nostro orbe, etiam e conspectu scientiae empiricae dubitare jam nefas. Quid enim, quaeso, evidentius quam quod habuerunt initium ea quae debent habere finem, et continua quadam vel diminutione vel dispersione energiae in interitum vergunt? Sane horologium tanto magis ad limitem quietis accedens, quanto magis effluunt horae quas in suo decursu signat, per hoc ipsum ostenditur, et sui motus habuisse principium, et habuisse a motore extrinseco. Porro horologium istud ipse mundus est, qualem ex veridicis atque indubiis documentis physicae scientiae nunc nobis exhibent. Ecce tibi describunt finem ejus, prout in dispositione naturalium causarum praestitutus invenitur, adeoque eo quo vere contingeret modo, seclusa hypothesi, de qua sola nos revelatio certiores facit, accidentalis catastrophes regularem earumdem causarum cursum perturbantis atque etiam praevertentis.

Sol, inquiunt, continuo amittit de suo calore; massa ejus condensatur et contrahitur cum proportionali diminutione fluiditatis. Debet venire tempus in quo circulatio alens photosphaeram, et certam constantemque faciens radiationem luminis et caloris, lentior fiet, usquedum, ipsa penitus cessante, lucida photosphaera in obscuram et opacam crustam convertetur. Tunc quoque orbis noster pervadetur frigore et tenebris; tunc continuis atmospherae motibus absoluta succedet immobilitas; desinet circulatio aerotellurica aquae, omnia vivificans; ultimae nubes ultimas pluvias effundent, rivi et flumina non amplius reducent in mare aquas quas ex eo radiatio solaris continenter extrahebat, et mare penitus congelatum fluxui et refluxui obnoxium non erit. Forte alternae vices quae in stellis sub initio phasis exstinctionis observantur, in sole quoque locum habebunt; forte accidentalis quaedam caloris eruptio, ex aliqua

depressione crustae proveniens, sideri reddet ad aliquod tempus pristinum splendorem; sed mox debilitabitur et penitus exstinguetur, sicut accidit in famosis illis stellis Cycni et Serpentarii, et recentiori adhuc aetate, Coronae Borealis. Haec quidem illi, et recte, stando aestimationi quae est secundum praesentem dispositionem causarum, regularemque naturae cursum. Unde etiam aperte fatentur valedicendum esse speciosis illis commentis, quibus nonnulli adeo delectantur, imaginantes universum veluti indefinito progressui, et interminabili in perpetuum evolutioni obnoxium. Contra hoc siquidem est, quod vires quibus instruitur natura ita paulatim exhauriuntur, ut vita in hoc nostro orbe, praescindendo etiam a quacumque contingenti destructionis causa, debeat habere aliquando finem. Et si, quacumque hypothesi facta, debet habere finem, sine controversia relinquitur quod habere debuit et initium.

Ad quam conclusionem, et non minori certitudine, imo vero, adhuc magis directe nos ducunt ea quae de cosmicis originibus geologia suppeditat. Per eam enim edocemur quod terra non semper idonea sedes vitae fuit; quod ab initio parvus sol ex eadem nebulosa ortus ac sol ille magnus a quo nunc illuminatur et calefit et vivificatur, paulatim refriguit, et diu deinde in coelis gyravit velut stella exstincta, nimio tamen adhuc calore fervens quam ut conditionibus ad vitam tum vegetativam tum sensitivam necessariis esset attemperata. Id, inquam, revelat scientia moderna, vera illa quidem, et inconcussis fundata experimentis, omnibus modis de novitate, imo de recentissima apparitione vitae, praesertim animalis, in nostro planeta certiores nos efficiens. Unde jam de hac novitate inquirere necesse est. Si spontaneam eam adstruis, et e rudi materia sumentem originem; e materia dico sese ex sese ad gradum vitae elevante, et in mirabiles illos organismos, generi praesertim animantium proprios, transformante: ecce in medium adducis dignam risu positionem, sed et insuper praefracte contradicis iis quae evidentiora sunt, non dico nunc in metaphysicae principiis de quibus plerique aut parum aut nihil curant, verum etiam in iis quae empirice constant luculentissimis argumentis. Nam si qua hucusque inexplicata facta, ad imperfecta animalcula quod spectat, evidentiae rei adhuc obstare videbantur, experimenta novissima et celeberrima quibus ostensum propalatumque est, viventia nonnisi a

viventibus naturaliter oriri et generari, ejusmodi sunt, quae de consensu omnium doctorum, nulli amplius exceptioni relinquunt locum.

Propterea ergo, magis quam unquam alias, splendet nunc necessitas agnoscendi motorem, formatorem, plasmatorem materiae Deum. Propterea, cogeret nos vel solus scientiae modernae progressus (quod nuper juramento antimodernistico cautum est), palam profiteri et firmissime tenere, Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus, certo cognosci et evidenter demonstrari posse. Propterea demum, quavis possibili excusatione destituti manent, quicumque judicio et intelligentia praediti contra tantam vim veritatis recalcitrant, parati quamlibet perabsurdam hypothesim admittere, potius quam de his quae videntur bona, intelligere eum QUI EST, et operibus attendentes agnoscere quis sit artifex: quibus praestitutum praefixumque esse diceres, non jam, ut areopagitis judicibus aiebat apostolus, *quaerere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant*, sed prorsus ex inverso, fugere Deum, si forte elabantur ab eo, et ubique occurrentem, ubique se ostendentem, ubique agnoscendum sese praebentem declinent atque devitent! Et hos relinquamus, quia cum his inutilis disputatio, vanaque omnis contentio est.

Sed jam de ipso uno Deo vivo et vero, conditore universi, ulteriores occurrunt quaestiones, non ita in propatulo positae, nec tam obviae solutionis.

Nam cum in quolibet particulari opere, causa, et efficiens, et exemplaris, et finalis assignetur, multo magis in opere universi eadem triplex causalitatis ratio inveniatur necesse est. Unde apostolus, rationem causae primae in Deo explicans ait: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso* (graece *in ipsum*, εἰς αὐτόν) *sunt omnia.* Et quid est, ex ipso, per ipsum, et in ipsum, nisi ex ipso tanquam efficiente, per ipsum tanquam artem exemplarem, in ipsum tanquam ultimum finem? Cui triplici causalitatis modo ad amussim respondent illa tria quae in omni creatura distinguenda esse alio in loco Scriptura monet, ubi omnia disposita dicit *in mensura, et numero, et pondere* (Sap. XI, 21). Siquidem mensura importat certam limitationem in qua unumquodque ens finitum consistit, per

hoc ipsum ostendens se non esse subsistentem essendi actum, sed dependere ab aliqua causa efficiente EX QUA recipit et habet esse. Numerus dicit formam seu speciem in qua singula quaeque creatura, numeri instar in tabula arithmetica, proprium gradum ac veluti situm tenet in ordine universi, et demonstrat causam exemplarem sive artem PER QUAM fuit formata, suisque distinctivis adornata perfectionibus. Denique pondus dicit inditam inclinationem ad aliquid aliud, et attestatur causam finalem IN QUAM omne creatum, utpote non tam sui ipsius quam alterius gratia exsistens, ut in finem dirigitur.

Porro circa unumquemque modum multa se offerunt penitius investiganda. Et primo circa modum efficientiae. Nam plures antiqui philosophi, naturae rationalis ductum sequentes, Deum utique confessi sunt factorem coeli et terrae, et cunctorum quae in eis continentur. Et tamen nequaquam ad hoc pervenerunt, ut agnoscerent eum factorem ipsius materiae ex qua eductus est mundus, sed materiam posuerunt infectam, ab aeterno a se exsistentem, quae deinde a Deo suam accepisset formam, suam speciem, suum ordinem: adeo remotum erat ab eorum comprehensione, quod ex omnino non ente educatur ens. Venit igitur quaestio de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur proprie et stricte sumpta creatio. Et licet in dogmate catholico ipsa creationis veritas extra omnem controversiam posita sit, nihilominus, diversitas opinionum quae decursu temporis, vel de locis Scripturae ad demonstrationem dogmatis idoneis, vel de philosophicis principiis in eamdem demonstrationem per naturalis rationis viam conducentibus, vel de ipso etiam conceptu creationis seu activae seu passivae recte efformando, prodierunt: ejusmodi, inquam, diversitas multiplici disquisitioni aperit campum, novisque studiis amplam praebet materiam. Id quidem de causa efficiente.

Causa quoque exemplaris nobilissimum suppeditat disputationis argumentum, praesertim in ordine ad intolerabilia eorum commenta, qui catholicam doctrinam de Λόγῳ, de ideis, de exemplaribus, e Platone derivatam, et Platonis tributariam nunc calumniantur, levissima sane, et plane fucata scientiae eruditione. Locus siquidem hic est ponendi in aperto, quam longe longeque distet eminentia revelationis christianae ab omni eo quod dixerunt unquam

philosophi, ne iis quidem exceptis qui caeteris sublimius in hac parte sentire visi sunt.

Et de causa demum finali quid dicam? Unum hoc, ad praesens quod attinet, innuere satis sit: quaestionem de fine ultimo universi esse de iis quae attentissima indigent consideratione. Multi enim dogma catholicum de mundo ad Dei gloriam condito non recte assequuntur, imaginantes gloriam quae est a creaturis esse intentum a Deo finem, eo fere modo et sensu quo finis est hominibus qui suum in ea bonum, esto etiam mere accidentale, ponunt. De quibus vere dictum est quod quaesitam a se mercedem si forte accipiant, vani vanam accipiunt; quos etiam culpat sermo sacer, et vituperat sanctorum veridica auctoritas, reprehendens eos de iis quoque quae faciunt, caeteroquin praeclara et magna et justa, nisi facienda haec essent fine veri boni, non ventositatis laudis humanae. Sed tam indigna de Deo sentire nefas, et quantum haec, si ad divina transferantur, a vero abhorreant, ipsa nos monet Dei sanctitas et infinita perfectio. Cum igitur Dei gloria ultimus universi finis cogitatur, necesse est omnia transcendere quae nobis humana consuetudo familiaria fecit. Oportet mente revolvere illud quod Augustinus dixit l. 5 *de Civ. Dei*, c. 14, et verissime, certissime, evidentissime dixit: *tanto unumquemque esse Deo similiorem, quanto est a gloriae cupiditate mundior.* Ideoque, omni ope omnique studio ad hoc arduum enitendum est, ut ea tandem gloria concipiatur, quae vere sit IN EXCELSIS.

Porro, de his quae mox tripartita divisione recensuimus, per ordinem dicere in insequentibus articulis, quantum Dominus dederit, propositum intentionis est.

(Continuabitur).

LUDOVICUS BILLOT S. I.

De mendacio
et necessitatibus commercii humani

« *Ad amorem veritatis inducere nos debet, quod Christus est veritas* ».

(B. ALBERTI MAGNI *Paradisus animae*, c. 18.)

A pluribus iam annis dolebamus fiduciam istam qua, hostilibus magis quam propriis doctoribus credentes, non pauci, iidemque optimi catholici, arduam mendacii quaestionem ita proponere coeperant ut in sententiam pseudo-reformatorum Germaniae pedibus irent. Lutherus enim fuit [1] et scriptores « protestantes » [2], qui a sancta illa severitate deflexerunt qua, post Augustinum, principes theologiae scholasticae mendacium adeo illicitum proclamabant ut negarent fieri posse ut homo umquam, Deo quoque auctore, mentiretur.

[1] Ipse vitium quidem mentiendi damnabat; simul tamen plura mendacia utilia excusabat: « Eine Nothlugen, eine Nutzlugen, Hilfflugen, solige Lugen zu tun, wer nicht widder Gott, die wolt er auff sich nehmen ». Atque a THOMA MÜNZEN vocatus est Dr *Lügner*, Dr *Lügenmaul* (cfr. GRISAR, *Luther*, t. 2, p. 412 et 453).

[2] De iis quos « credentes » appellamus sermonem facimus. Rigidi enim vituperatores omnis mendacii sunt philosophi rationalistae Germaniae quales KANT, *Tugendlehre*, FICHTE, *System der Sittenlehre*. Quare id satis mirum in schola Lutherana observari potest; ut politici, nixi quoque falso principio, « media fine purgari », utilia mendacia audacius defendant, sicut v. g. in litteris Federici II legi potest; theologi et credentes, postquam magna verborum vi inhonestatem mendacii propugnarunt, mendacia necessaria (*Notlüge*) concedunt vel saltem non improbant (Sic MARTENSEN, *Theolog. Ethik*, II, 264; ROTHE, *Christliche Ethik*, 3 The. p. 548; K. BUERGER in *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 ed. Leipzig, 1902, verbo *Lüge*); philosophi vero rationalistae simul explicatione sua notionem mendacii et necessariae fidelitatis ultra quam par est extenderunt, ac dein

Optimo sane consilio deserendi nimias calliditates et ementitos colores auferendi, catholici isti moti sunt: factum tamen est ut studio *sinceritatis* causam *veritatis* ex parte desererent.

Post immane bellum, quod insidiis et mendaciis refertum fuit, si, inter tot ruinas reparandas, restauratio sanorum principiorum momento suo non caret, nonne disquisitioni de genuina ratione abhorrendi mendacium et tutandi secretum opportunus locus esse videtur? Ita putamus. Quare catholicos istos quos memorabamus invitare velimus ut animo non praeoccupato nobiscum considerare velint quanta auctoritate brevis et simplex mendacii definitio commendetur eiusque universalis inhonestas affirmetur, ac dein nobiscum de meliore rei demonstratione solliciti sint; utque demum nobiscum viam quaerant qua, sine recti principii abdicatione et sine callidis artibus, servando secreto et practicae rerum necessitati satis consuli possit.

PRIMA PARS.

MENDACII NOTIO SEU DESCRIPTIO

I. Genuina mendacii notio seu definitio.

Diu recepta est brevis haec mendacii descriptio: *Locutio contra mentem.* Ipsa autem *locutio* est formalis communicatio cum alio per signum *verbale,* i. e. assumptum ad verbum mentis manifestandum. Plerumque signum istud in verbis exterioribus consistet; aptum tamen loquendi modum gestus quoque et nutus efficere possunt:

absolutum et inhumanum rigorem professi sunt, ita ut ferant hoc dictum a Fichte: « Ne quidem ad salvandum genus humanum fidem a me datam violarem » (*Leben,* II, 57). Quod si de simplici promissione id intellegendum sit, manifestum est ultra vim promissionis eius obligationem porrigi. Nimietate huiusmodi causam morum parum proficere merito observat R. D. Sertillanges: « Une pareille solution est de nature à déconsidérer la morale, sous prétexte de la placer au-dessus de tout, c'est-à-dire, ici, au-dessus de la vie, dont elle est pourtant la règle » (*La phil. morale de S. Thomas,* Paris, 1916, ch. 9, VI B, p. 310).

digitis muti loquuntur. Locutio autem est *contra mentem*, quatenus diversa et contraria sint verbum prolaticium et verbum mentis [1].

Quae descriptio populi usu « penes quem arbitrium est et ius et norma loquendi », luculente confirmatur. Vulgari enim omnium suffragio admittetur dictum a S. Augustino: « Ille mentitur qui aliud habet in animo, et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat » [2], vel ab eodem conclusum: « Aliud .... clausum in pectore, aliud in lingua promptum..., quod malum est proprium mentientis » [3].

A pluribus tamen subinde proposita est longior descriptio, qua mendacium dicitur: *falsa significatio contra mentem, cum intentione fallendi.* Qua occasione verba ista, quae superflua iudicamus, accesserint, dicere operae pretium est. In priore suo libro, *De mendacio,* c. 4, s. Doctor miram sibi speciem facti examinandam proposuit qua non modice torquetur. Fingit quempiam in bivio sedentem, qui, cum optime nosset, alterutram viam a latronibus infestatam esse, de via tuta interrogetur a personis quae, ipsi prorsus diffidentes, tamquam tutam inituri sint viam quam ipse non tutam declaraverit. His in adiunctis, mentiturne ille qui, ut verba ad mentem accommodet, securam declarat viam quae secura est, et

[1] Berardi, *Praxis Confessarii,* n. 2819, huic descriptioni obicit falsissimas locutiones reperiri quae menti non contrariae sint. Exemplum istud affert. Si quis dicat « Dabo tibi decem francos », et mente intellegat *pictos,* falsissima ista locutio menti non adversatur, cum decem franci, quos externe promisit, veri vel picti esse queant. Verum non attendit ad significationem ad quam verba per adiuncta etiam necessario contrahuntur. *De se,* per sententiam: dabo tibi decem francos, non promittuntur nisi franci *veri,* monetae genuinae; nullo autem modo vel veri vel ficti. *Ergo* verbum mentis et verbum oris manifesto discidio separantur.

[2] *De mendacio,* c. 3 (M. 40, 488). Haec quae S. Doctor statim subiungit etiam omnibus probata erunt: « Unde etiam duplex cor dicitur esse mentientis, id est, duplex cogitatio: una rei eius quam veram esse scit vel putat et non profert; altera eius rei quam pro ista profert, sciens falsam esse vel putans. Ex quo fit ut possit falsum dicere non mentiens, si putat ita esse ut dicit, quamvis non ita sit; et ut possit verum dicere mentiens, si putat falsum esse et pro vero enuntiat, quamvis re vera ita sit ut enuntiat. Ex animi enim sui sententia, non ex rerum ipsarum veritate vel falsitate mentiens aut non mentiens iudicandus est ».

[3] *Enchiridion,* c. 18 (M. 40, 241).

sic spoliationi et neci interrogantes devovet; an contra, ille qui, ad eosdem salvandos, per falsa verba efficit ut viam re vera tutam ingrediantur; vel, ut ait S. Doctor, falsa enuntiat ut vera persuadeat [1]. De qua re, cum S. Doctor anceps haereret, haec protulit: « Enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium. Sed utrum hoc solum sit mendacium, alia quaestio est ». Hinc, in libro *contra Mendacium*, c. 12, fine, (similiter loquitur in *Enchiridio*, c. 22) haec posuit: « Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi ». In contexta oratione, voluntas fallendi non est nisi voluntas *docendi falsum secundum rem.* Quae voluntas cum voluntate dicendi contra mentem plerumque coincidet; in casu tamen raro differre poterit, ut si persuasionem audientis tuis verbis contrariam fore praevideas.

Verba ista, « cum intentione fallendi », propter S. Augustini auctoritatem, deinceps servata sunt. Verum a contexta oratione divulsa, difficultatem facessere coeperunt a qua posteriores doctores omni modo se expedire conati sunt.

Pluribus loco maioris explicationis habita sunt. Ita Magister sententiarum, L. 3, d. 38, cum dicit: « Mentitur quisquis loquitur contra hoc quod animo sentit, *id est,* voluntate fallendi », duabus rationibus tradit quid sit mentiri. Mentiri est loqui contra hoc quod animo sentias. — Mentiri est loqui voluntate fallendi. — Volun-

[1] Iuvat ipsa S. Doctoris verba referre. « De illis itaque non parva quaestio est quos proposuimus: unum qui scit aut putat se falsum dicere, et ideo dicit ne fallat; velut si aliquam viam noverit obsideri a latronibus, et timens ne per illam pergat homo cuius saluti prospicit, et eum scit sibi non credere, dicat eam viam non habere latrones, ad hoc ut illac non eat, dum ideo credit latrones ibi esse quia illo dixit non ibi esse cui non credere statuit, mendacem putans: alterum autem qui, sciens aut putans verum esse quod dicit, ad hoc tamen dicit ut fallat; tamquam si homini non sibi credenti dicat latrones in illa via esse ubi revera eos esse cognovit, ut ille cui dicit per illam viam magis pergat, atque ita in latrones incidat dum putat falsum esse quod ille dixerit. Quis ergo istorum mentitur; ille qui elegit falsum dicere ne fallat, an ille qui elegit verum dicere ut fallat? Ille qui falsum dicendo egit ut verum sequeretur cui dixit, an iste qui verum dicendo egit ut falsum sequeretur cui dixit? An forte ambo mentiti sunt; ille quia voluit falsum dicere, iste quia voluit fallere? An potius neuter eorum mentitus est; ille, quia voluntatem habuit non fallendi, et ille quia voluntatem habuit verum dicendi? » (M. 40, 489. 490).

tas itaque fallendi ipsa voluntate loquendi contra hoc quod animo sentias continetur.

Alii, qui intentionem fallendi intentioni falsum dicendi superadditam putabant, eam tum non ad essentiam sed ad perfectionem mendacii referunt. Ita Albertus Magnus, S. Thomas, qui infra citabuntur.

Alii rursus per verba ista excludi existimabant mendacia « solitaria ». Disputabatur siquidem utrum necne mentiretur qui *solus* in cubiculo falsa proferret, vel talia diceret alicui qui de obiectiva veritate optime edoctus esset [1]. Qui eum tunc mentiri negabant, ad mendacium exigebant voluntatem fallendi, i. e. dicendi quae ad fallendum *essent apta*. Ita Henno [2], qui declarat ad intentionem fallendi sufficere tacitum consensum in verba quae in adiunctis ubi proferuntur ad fallendum cognoscuntur apta. Et sic intellegi potest Ioannes a S. Thoma [3] ubi dicit: « Dubitari solet apud theologos an ad rationem mendacii, ultra hoc quod est dicere contra mentem, requiratur ut dicat illud animo fallendi alium ». Statim enim ut id exigentem affert Bañez, et concludit, ea opinione non mentiri qui solus in cubiculo falsum quidpiam secreto proferret, nec qui ipsi Petro diceret: « Tu es Ioannes ».

Per verba ista « cum intentione fallendi » a mendacio clarius excusari possunt fabulae, parabolae, ioci quibus, secundum dictionem, plura sine animo fallendi finguntur. Quamquam iam eo quod te vel expresse vel tacite (ex adiunctis) profitearis ut ficta narrantem, mendacium omne a fabula removeris [4].

Sed recentiores scriptores nonnulli ista verba « cum intentione fallendi » allegarunt, ut sub antiquiorum patrocinio novam suam theoriam de mendacio officioso ponerent. Istud autem menti S. Augustini aperte refragatur.» Minime enim S. Doctor dubitat quo-

[1] Quaestionem hanc versat LUGO, *De Fide*, d. 4, s. 1, n. 11-13.

[2] In prima parte saec. XVIII, *In Decal.*, d. 8, q. 1, p. 455 (ed. Venet., 1719), citatus a CARRIÈRE, *De iustitia*, n. 925.

[3] In 2, 2 q. 1 art. 4 d. 2.

[4] Ioci, ait optime S. AUGUSTINUS, « numquam sunt putata mendacia: habent enim evidentissimam ex pronuntiatione atque ipso iocantis affectu significationem animi nequaquam fallentis, etsi non vera enuntiantis » (*De mendacio*, c. 2, M. 40, 487. 488).

minus ii mentiantur qui, dicendo contra mentem, pudicitiam, propriam vitam, alterius temporalem aut aeternam servare volunt. De his hoc solum quaerit, utrum necne ope mendacii tantum malum declinare vel tantum bonum procurare honeste possint (cfr. *De Mendacio*, c. 5-13).

Cuiusnam autem sententiae fuerit, satis manifestat in laudibus quibus effert factum episcopi Thagastensis qui, « Firmus nomine, firmior voluntate » apparuit. « Nam cum ab eo quaereretur homo iussu imperatoris per apparitores ab eo missos, quem ad se confugientem diligentia quanta poterat occultabat; respondit quaerentibus nec mentiri se posse nec hominem prodere, passusque tam multa tormenta corporis (nondum enim erant Imperatores christiani) permansit in sententia [1]. »

Nec ante saeculum XVI quempiam reperias qui a mendacii nomine separet genus quoddam falsiloquii quod ob intentionem vel necessitatem fuerit excusatum. Immo, etiam post saeculum XVI, perseveravit inter probatos doctores catholicos ista mendacii notio quae ab intentione vel necessitate dicentis prorsus abstrahit.

Id, ante triginta quinque annos, iam luculente demonstravit, contra scriptorem catholicum (« Mélanges théologiques », 6^{e} série, p. 410-462), Ill. D. Waffelaert, in egregio libello: *Dissertation morale sur la malice du mensonge*, etc. (1884) ita ut prima haec Pars, immo et altera a nobis secure praetermitterentur, nisi alii scriptores catholici magis recens eundem errorem instaurare conati essent.

Afferamus iam variarum scholarum catholicarum testimonia. Magister sententiarum, l. 3, d. 38, dixerat: « Omnis qui loquitur mendacium mentitur, quia loquitur contra hoc quod animo sentit, id est, voluntate fallendi ». Quod B. Albertus Magnus (1193-1280) his explicat: « Mentitur quisquis habet intentionem fallendi *secundum dictionem* ». Haec est, secundum Beatum Albertum, formalis nota mendacii (in cit. locum Magistri, art. 8).

S. Thomas (1225-1274) 2, 2 q. 110 art. 1 c.: « Intentio... voluntatis inordinatae potest ad duo ferri: quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur... Sed tamen ratio mendacii sumitur

[1] *De Mendacio*, c. 12, n. 23 (M. 40, 504).

a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet *voluntatem falsum enuntiandi*;... Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii sed ad quandam perfectionem ipsius. » Quod eodem art. ad 3 repetit his verbis: « Cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius ».

S. Bonaventura (1221-1274), in l. 3 Sent. d. 38, Dubium III circa litteram: « Vocabulum fallendi in notificatione mendacii, non tantum importat decipere, sed etiam falsum dicere... Falsum enim dicere exterius, quodam modo fallere est, dum homo id dicit quod potest hominem ad falsitatem deducere, et, deducendo ad falsitatem, fallere et decipere ». Et in q. 5, ad IV, intentionem fallendi interpretatur de intentione dicendi falsum.

S. Antoninus (1389-1459), in *Summa*, 2 p., t. 10: « Dicitur enim mendacium: dicere contra mentem. In definitione classica additur intentio fallendi, i. e. aliter significandi contra id quod habet in mente ».

Lychetus († 1520): « In huiusmodi prolatione (falsi significative et serio) consistit ille animus decipiendi qui ad mendacium requiritur ». « Mendacium est oratio qua significat aliquis rem esse aliter quam ipse eam esse putat... Mentiri nihil aliud est quam proferre talem orationem. » « Neque enim puto alium animum decipiendi ad mentiendum seu mendacium requiri, quam quod quis ita dicat rem esse aliter quam ipsemet sentias » (Comment. in Scotum, l. 3, d. 38, n. 2. 4. 5).

Caietanus (1469-1534) laudat Glossam quod verba « cum voluntate fallendi » exposuerit de voluntate « falsum dicendi, si per essentialia tantum definitio est accipienda ». In 2, 2 q. 110 art. 1 fine.

Laymann S. I. (1574-1635): « Mendacium aliud non est quam *dictum contra mentem*. Si nimirum aliquid affirmes quod existimas non esse, vel neges quod existimas esse, idque fallendi gratia... Alias est falsitas formalis per se et secundum intentionem loquentis, quia credit falsum esse quod loquitur. Atque haec est proprium obiectum mendacii atque periurii » (*Theol. mor.*, l. 4, tr. 3, c. 13, n. 1. 2).

Azpilcueta (Doctor Navarrus, 1494-1586), ex Eremitis S. Augustini: « Illud quod additur de animo fallendi non est necessarium

ad essentiam mendacii, sed ad maiorem eius gravitatem, secundum mentem eiusdem (S. Augustini) et omnium » (*Manuale Confessariorum*, c. 18, n. 2).

Suarez (1548-1617): « Mendacium est dictum contra mentem » (*De Rel.*, tr. 5, l. 3, c. 9, n. 2). « Oportet ut verba in aliquo vero sensu proferantur. Nam si hoc non habuerint, non poterunt honeste proferri propter ullum finem » (Ibid., c. 11, n. 2).

Sanchez (1550-1610): « Cum mentiri sit contra mentem ire... Cum... mens non intendat aliud verbis asserere aut negare quam ipsa concipit, verba non adversantur menti... Mendacium est intendere verbis negare eam ipsam veritatem quam quis mente concipit » (*In Decal.*, l. 3, c. 6, n. 15). « In nullo eventu licet mentiri » (Ibid., n. 16).

La Croix (1652-1714) ex modo quo restrictionem late mentalem, non autem stricte mentalem a peccato excusat, quia illa, non haec adhibet verba mentis significativa, satis perspicitur communem retinere mendacii definitionem, quam nusquam tradit (*Theologia moralis*, cfr. p. 1, l. 3, n. 184 sq.).

Ipse quoque S. Alphonsus, quod mirum videri potest, formalem mendacii definitionem et quaestionem omittit.

Voit, S. I. (1707-1780, *Theologia moralis*, tr. 1, n. 958) intrinsece malum declarat mendacium « quod communiter dicitur locutio contra mentem ». Si ergo in demonstratione ex eo arguit, quia malum ex se sit « loquendo velle alium decipere », voluntatem intelligit quam habet quisquis contra mentem loquitur.

Fueritne Doctor subtilis (1266-1308) diversae sententiae? Ut hoc probent, verba sequentia afferuntur. « Mentiri, ex ratione sua, dicit intentionem malam, quia importat intentionem fallendi » [1]. Sed loco isto Scotus propriam opinionem non exprimit. Allegato enim loco haec verba praeponuntur: « *Aliter dicitur quod...* ». Quo modo autem ipse intentionem fallendi exigat, ipse mox explicat hoc modo: « Prolatio eorum (verborum) cum conscientia oppositi, *et per consequens*, cum intentione fallendi ». Id est, secundum Scotum, in conscia falsitatis pronuntiatione ipsa fallendi intentio iam continetur.

[1] « Mélanges théologiques », 1852, p. 421. Scotus haec habet, seu potius refert in l. 3 Sent. d. 38, q. unic. circa initium.

Age porro, si animo praeiudiciis vacuo quae hic collecta sunt consideres, haec inter scriptores catholicos hodie convenire facile possunt:

1. Nulla in scholis catholicis vera controversia exstitit de genuina mendacii ratione. Alii quidem intentionem fallendi, quam alii tacebant, in definitionem introducebant. Sed intentionem istam ita explicabant ut nihil substantiale ad breviorem aliorum descriptionem adderent, non magis quam necessariam putabant vocem *falsa* positam ante vocem *locutio*, cum sola haec falsitas attendatur quae ex contrarietate cum mente nascatur.

2. Frustra non nulli catholici recentiores ex additis verbis « cum intentione fallendi » benigniores suas de malitia mendacii sententias antiquioribus auctoritatibus stipare conantur.

3. Quia hodie nulla causa perspicitur cur verba non necessaria definitioni inseramus, si cum catholicis doctoribus qui ab aetate S. Augustini floruerunt dicere voluerimus, eligere debemus brevem istam definitionem, qua mendacium describitur: *Locutio contra mentem.*

Optime R. P. Sertillanges hoc observat: « Il ne faut pas ajouter à la définition, ainsi qu'on le fait souvent, la volonté de tromper: cela n'est pas de son essence » [1].

4. De mendacio, sic definito, quaestio utiliter poni poterit utrum necne mendacium sit intrinseca malitia affectum.

A simplici et clara ista definitione profecta, disputatio sincera erit et omni ambiguitate vacua.

Ante quam tamen argumentum istud aggrediamur, de diversis definitionibus pauca quaedam notare iuvabit.

II. De adulterina mendacii notione.

Saeculo XVI, Hugo Grotius [2], qui communissimam scholarum catholicarum doctrinam impugnare statuerat, ut verbalem omnis mendacii reprobationem servare posset, eius rationem adulteravit, et definitionem hanc invenit qua mendacium describitur: « Sermo repugnans cum iure exsistente et manente illius quem alloqueris ».

[1] *La philosophie morale de S. Thomas*, p. 299.

[2] *De iure belli et pacis*, l. 3, c. 1.

Observes tamen, ne verbo *iuris* fallamur, ius hoc loco a Grotio non illud intellegi quod per accidens in quibusdam materiis vel adiunctis exoritur, ubi et nos fatebimur mendacium commutativae adversari, sed ius « quod proprium sit huic negotio atque cognatum. Id autem nihil est aliud quam iudicandi libertas quam homines colloquentes iis quibus colloquuntur debere, quasi pacto quodam tacito intelleguntur. Haec enim nec alia est mutua illa obligatio quam homines induci voluerant, simul atque sermone, notisque similibus uti instituerunt, nam sine tali obligatione inane fuisset tale repertum ». Fons itaque iuris, quale Grotius concipit, non est nisi ficticius ille contractus socialis, cuius fortuna penitus se inclinavit. Catholici non nulli etiam nuperrime [1] definitiones huius modi probarunt quibus mendacium esse dicitur *negatio veritatis auditori debitae*, atque, cum Grotio, generaliore *falsiloquii* nomine consciam falsi enuntiationem seu locutionem contra mentem designarunt.

Quamvis isti nullum contractum socialem appellent, definitiones tamen quas probant nullo pacto admitti posse videntur. Etenim:

1. Proprie alteri debetur id ad quod ius habet. Ac re vera illicitum dicunt mendacium quia violet ius alterius ad cognoscendam veritatem. Talem dicendi modum iam ante plura saecula repudiarat S. Thomas ista sua observatione: « In veritate debitum attenditur ex parte debentis » [2]; et Kant nimii ingenii philosophici erat ut improprios istos modos loquendi toleraret. Quare πρῶτον ψεῦδος denuntiat in hac thesi: « Veritatem dicere debemus; sed ei solum qui ius habet ad veritatem » [3]. Ac re vera, ratio *iuris* hic sine usu esse comprobatur. Etenim, cum consentienti non fiat iniuria, et consensus cum expressus tum prudenter praesumptus esse possit, pro varia audientis voluntate, culpa mendacii committeretur vel abesset. Praeterea mendax si mere, qua talis, iniustus foret, locum daret compensationi poenali, ita ut mendacium mendacio vindicari posset. Neque hoc satis. Ius illud cognoscendae veritatis quod exsistere erga omnes supponitur, *positivum* officium communicandae veritatis imponere nequit: *positiva* enim iustitiae officia non exsistunt erga

[1] Cfr. v. g. *Revue du Clergé français*, 1918, pp. 79, 329.
[2] 2, 2 q. 80 art. unic. c.
[3] *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre.* Einleitung, nota B.

omnes, sed specialem relationem supponunt, quia iustitia inter particulares in aequali personarum independentia fundatur [1]. Erit ergo negativum illud commune officium quo aliis nocere vetamur. Evanescit tunc *specialis* obligatio non mentiendi, sola generalis et communis superest obligatio qua sive mendacio, sive qualibet alia ratione damnum inferre prohibemur.

Si vero negatio veritatis *debitae* latius sumatur de veritate quolibet titulo debita seu de qualibet obligatione dicendi secundum mentem: vel peculiare quoque officium appellas efficiendi ut verba cum mente conveniant, quo casu redis ad classicam definitionem, nisi quod negas officium esse perpetuum (de qua re infra erit sermo); vel sola officia aliarum virtutum appellas, et tunc iterum speciale officium veritatis in dicendo evanescit. Exemplo nobis sit R. D. Tanquerey, cuius laudibus nihil per haec detrahere cogitamus. In eius *Synopsi theologiae moralis et pastoralis*, n. 411 (1906, t. 2) intrinsecam malitiam mendacii quod proprie dictum vocat demonstrare proponit. Per illud mendacium, sic ipse, proximus privatur veritate quae ipsi debetur « sive ex iustitia, sive oboedientia, caritate aut alia virtute ». Illa alia virtus estne quoque specialis virtus *veracitatis*, cui mendacium est contrarium? Id si concesserit, ex illa contrarietate desumere debuisset rectam mendacii definitionem, illud addendo: « Ad propriam mendacii malitiam, qua opponitur veracitati, accedere potest malitia contra iustitiam, etc. ». Propria porro illa malitia in hoc erit quod verbum oris discrepet a verbo mentis; et redibit definitio classica. Praeterea tunc ineleganter sermo fit de veritate quae alteri debeatur, cum audiverimus a S. Thoma, in veritate debitum attendi ex parte debentis.

Si vero negaverit specialem illam virtutem, nulla culpa est mendacii propria; omnis culpa est iniustitiae, inoboedientiae, odii proximi, etc. ita ut mendacium quod proprie dictum vocat speciali malitia seu essentia morali privetur.

Itaque quaerendum iam ipsi supererit de moralitate actionis qua quis conscio modo aliud in ore aliud in mente habet. Actio ista estne, ut sic, bona, an indifferens, an mala? Si *mala* est: hic deprehendimus propriam rationem violati ordinis loquelae, seu men-

[1] Cfr. VERMEERSCH, *Quaestiones de iustitia*, n. 5.

dacium: quod ipse negabat. *Bonam* esse actionem nemo admittet. Logice ergo patroni impugnatae definitionis dicere cogentur actionem esse ex obiecto *indifferentem*, quae, sicut ambulatio, pro fine, circumstantiis, etc. bona vel mala erit. Quis autem prudens tale quidpiam asseruerit? Quis non viderit quam multis falsitatibus in loquendo ianua aperiatur? Sane Suarez, loquens de mendacio secundum vulgarem notionem seu de conscia prolatione falsi, sic incunctanter concludebat: « Certum est mendacium per se spectatum non esse bonum nec indifferens; ergo est malum » [1]. Atque ipse R. D. Tanquerey, n. 413, falsiloquium dicit regulariter illicitum extra casum necessitatis. Hic ergo solum legem sermonis propriam enuntiat; ac proinde hic tantum agit de violatione istius legis seu de mendacio, dum in n. 411, qui de mendacio *proprie dicto* agere videtur, mere tractat de aliis officiis quae loquendo violari possunt peccato quod, qua tale, aliis virtutibus non autem veritati adversabitur.

Ut autem laudatus auctor ostendat ipsum falsiloquium esse illicitum, sic secundo loco ratiocinatur: « Cum sermo sua natura sit mentis expressio, qui deliberate, absque gravi ratione, aliquid falsi asserit, contra naturalem rerum ordinem ac propriam dignitatem voluntarie agit ». Optime quidem; sed cum gravis ratio naturam sermonis non mutet, vis argumenti arbitrariae restrictioni subici videtur. Verum de his postea.

Addas definitionem qua mendacium dicitur esse *debitae veritatis negationem* suspectae esse originis, idque dupliciter. Inventa est ad verbalem secreti tuitionem excusandam, ita ut minus ex ipsa re quam ex solvenda difficultate petita videatur; et historice nata est quando sana philosophia despiciebatur, protestantismus vero certitudinem dogmaticam labefactare coeperat.

Dum classica definitio deseritur, non minus a vulgari sensus communis notione receditur. Quicumque veritatem in dicendo violat hunc populus mendacem dicit, non ultra distinguendo utrum veritas debita sit necne.

Ac redit semper ista difficultas: Debeone vera dicere quia vera, an quia talia vera? Si prius tenueris, superflua voce uteris, cum describis mendacium *debitae* veritatis negationem. Si vero alterum,

[1] *De Fide*, d. 3, s. 5, n. 8.

tunc enorme illud concedendum est: moraliter non referre vel etiam bonum esse, ut scienter dicas falsa: quod nemo admittet.

Quid autem quod Deus incapax mendacii declaratur idque Ipsi gloriosum est? Age vero, si mendacium non sit nisi negatio veritatis quae alteri debetur, cum Deus nemini quidpiam debeat, huiusmodi incapacitas modicam perfectionem in Deo posuerit.

3. Plures aliae definitiones satis inde refutatae sunt, ut si, cum Berardi, mendacium definiveris « falsiloquium communi sensu reprobatum »[1]: descriptio haec, summum, practicam quandam regulam proponit, nullum autem principium continet; — vel, cum aliis, mendacium reponas in locutione prolata ex intentione decipiendi alterum, non autem boni cuiuspiam proprii vel alieni procurandi; aut in locutione quae aliter falsa est atque convictus humanus illud exigit. Posteriores istae definitiones hoc vitio iam peccant quod, neglecto *naturae ordine,* solam finis extrinseci vel effectus sollicitudinem homini sufficere supponunt ita ut non referat utrum vera an falsa scienter dicat, cum pro fine quo ducatur utrumque possit esse bonum vel pravum.

* * *

Restat iam ut factae disquisitionis fructum colligamus. Quem non exiguum arbitramur, quamvis solo nomine et notione circumscribi videatur.

Ni fallimur enim, scientifica theologiae moralis evolutio confusis notionibus maxime impeditur. Per eas controversiae quae momentaneae esse poterant redduntur perpetuae; vetustis et antiquatis sententiis, quae omni solida ratione destituuntur, honor doctrinae solide probabilis servatur; trans multas ac diversas allegationes simplex veritas aegre detegitur et discernitur; atque animi legentium manualia opera, ubi tot occurrunt opinionum diversitates, quodam scepticismo morali sollicitantur qui ipsis bonis moribus facile damnosus est. Sicut firma amicitia claras pactiones postulat, fortis animi probitas ac virtus indubiis principiis et normis innititur.

[1] *Praxis Confessariorum* (Faenza, 3ª ed., 1898), nn. 2819-2826. Ad hanc definitionem, tamquam magis determinatam, pervenit n. 2816, postquam, n. 2821, ab illa alia exorsus erat: « Mendacium est: *Falsiloquium quod, bono publico ita exigente, licitum dici nequeat* ».

ALTERA PARS.

MENDACII MALITIA

I. Sententiae de intrinseca mendacii malitia.

Ut ordine procedamus, primo sententias, dein tentatas demonstrationes, tum argumenta quae efficacia nobis videntur proponemus.

Art. I. — *Sententiae de mendacii malitia.*

Ante Christum natum, mendacium licere negavit Philosophus, sed praedicavit secundum se turpe et vituperandum [1]. Quare laudat quoque Neoptolemum, quod a proposito mentiendi propter patriae utilitatem, honestatis amore ductus, recesserit (*Ethic. Nic.*, l. 7, c. 9, n. 4).

A qua tamen severitate alii deflexerunt. Namque Xenophontes et ducem probare videtur [2] qui mentitur ut hostem fallat vel suis animum restituat, et patrem qui mendacio obtinet ut filius salutare pharmacum sumat. Cfr. *Mem.*, IV, II, 15. 17.

Qui casus diversam fortasse explicationem ferre possint, sicut ipsum dictum a Platone, absonum fore qui amenti viro omnia vera dicere vellet [3].

Ultra autem Plato progressus esse videtur. Platonici enim moderatum utilis mendacii usum, quamvis aegre, concessere nobi-

[1] Καθ' αὑτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ' ἀληθὲς καλὸν καὶ ἐπαινετόν (*Ethic. Nic.*, l. 4, c. 7, alias 12).

[2] *Videtur*, inquam. In eo enim capite, minus doctrinam de mendacio et veritate proferre cogitat quam arguere aliquem praecipitati iudicii et levitatis. Dialogus iste ultronea potius nobis refert responsa hominis qui prius apertissime mendacium et dolos damnat, subinde laudat si facta contra hostes; mox autem etiam quando erga amicos usurpantur non semper adeo esse vituperanda fateri cogitur. Ex his tamen responsis retineri potest utiliter vis qua, n. 14, illico, sine haesitatione, mendacium inter actiones iniustas, i. e. moraliter malas ponit.

[3] *Repub.*, l. 1, 331, c.

libus, non tamen aliis, cum soli nobiles a nimio et damnando usu abstinere possent (*Rep.*, 3, 389, *b*).

Post Christum natum, SS. Patres non eo numero eaque consensione nobis intrinsecam omnis mendacii malitiam testantur, ut veritatem istam ad traditionem pertinere dicere possimus. Perspicua quidem est affirmatio S. Cypriani, mentiendum non esse, quia abominatio sint Domino labia mendacia; sed de quibusdam Patribus aut scriptoribus ecclesiasticis dubitatum est utrum necne formalia mendacia interdum licita putarint.

Origenistas carpit S. Hieronymus, quod putarent Deo quidem sufficere ut verbis ambiguis et per aenigmata loquatur, hominem autem quandoque necessitati subesse mentiendi propter magnum bonum. Quod mendacii genus permittebat Origenes contra hostes vel pro patria et civibus, non autem propter bonum proprium, quantumvis magnum (cfr. Capitaine, *De Origenis ethica*, p. 114, nota). Similem atque Origenes sententiam amplexus esse videtur Clemens Alexandrinus, permittendo ut *falsum* dicatur quando ad *proximi* utilitatem id opus est, sicut medico interdum accidit [1]. Sed vox graeca ψεῦδος latiorem usum habet quam vox mendacii. Neque, ut ipsa contexta oratio suadet, aliud fortasse permiserunt nisi quandam falsitatem quae a formali mendacio excusari potest.

S. vero Ioannes Climacus severam contra mendacium obiurgationem verbis concludit quibus rarum aliquod perfectis viris mendacium permittere videtur. « Ὁπόταν ψεύδους εἰς ἅπαν καθαρεύσωμεν, τότε αὐτὸ μετὰ φόβου καὶ καιροῦ καλοῦντος ὑπέλθωμεν » [2].

Apertius J. Cassianus [3] necessarii mendacii usum permittit. Exempla profert Raab et Iacob. « Itaque taliter de mendacio sentiendum atque ita eo utendum est, quasi natura ei insit ellebori... Quando igitur grave aliquod imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia, ita tamen ut reatu humilis conscientiae salubriter mordeamur. Ubi autem nulla condicio summae necessitatis incumbit, omni cautione mendacium velut mortiferum devitandum est. »

[1] *Stromata*, l. 7, c. 9 (M. P. G. 9, 475-478).
[2] *Scala Paradisi*, grad. XI, 15. (M. P. G. 88, 856).
[3] Collat. 17, c. 17 (M. 49, 1062. 1063).

In ipso medio aevo, Magister, antequam quaestionem de mendacio, quam magnam appellat, ipse aggrediatur et solvat, hoc notabile habet: « Solet autem quaeri utrum prohibitum sit omne mendacium. Quidam dicunt illud tantum prohiberi quod *obest* et non prodest ei cui dicitur. Tale enim non est *adversus proximum ;* ut ideo videatur hoc addidisse Scriptura (Ev. S. Matth., 7, 12; Lucae, 6, 11) [1] ». Hi, itaque, servata genuina nominis notione, intrinsecam mendacii malitiam negabant.

Attamen, S. Augustino adhaerentes doctores scholastici tam *Thomistae* quam *Scotistae*, uno fere ore [2] mendacium absolute damnant. In quam severitatem auctores e *Societate Iesu* postea quoque concesserunt. Immo, ex communissima eorundem sententia, Deus, non tantum Ipse, quod nemo dubitat, mentiri nequit, sed etiam in lege non mentiendi ne dispensare quidem potest.

Saeculo tantum XVI, concordiam istam frangere coeperunt Grotius [3], Pufendorf, post quos auctores acatholici iam passim mendacia reprobanda a mendaciis quae necessitate excusantur secernere consueverunt.

Placuit huiusmodi sententia quibusdam catholicis scriptoribus saeculi XVIII, XIX et XX. Plerique in Gallia et Italia scripserunt. Primus, quem noverimus, fuit Antonius a Genua († 1759) in suo opere: *Christianae theologiae elementa.* Huic ab Hurter (*Nomenclator*) addicitur « liberior et audax philosophandi ratio »; Bolgeni, *Del Possesso*, qui ab eodem describitur « aucupator subinde novarum opinionum » [4]. Saeculo mox elapso numerantur plures: Martinet, 1867;

[1] L. 3 Sent. d. 37, c. 6.

[2] *Uno fere ore*, inquam. Namque, in casu perplexo, ubi aliud non videbant effugium nisi vel proditionis vel mendacii, quidam, testo S. RAYMUNDO, *De mendacio*, § IV, mentiendum esse opinabantur.

[3] *De iure belli et pacis*, l. 3, c. 1.

[4] Tractatus iste gallice conversus reperitur in *Mélanges théologiques*, 4 série, 1850, p. 406 ss. Ibi mendacium permissum dicitur ubi praecepto *Ne mentiaris* praeceptum contrarium opponitur, maioris momenti, quod *simul servari nequit.* Ipsam, ut patet, praeceptorum contrarietatem negabimus. Difficiliorem autem speciem, n. 169, facile solvimus ex nostra positione quam postea exponemus. Auctor quoque contrarietatem fingit inter sententiam S. Augustini *de iocis* et receptam doctrinam de mendaciis iocosis.

Berardi, in sua: *Praxis Confessariorum* [1]; Dubois [2]; P. Piat, in Append. IV ad theologiam moralem P. Vander Velden [3]. Hi, itaque, vel mendacii rationem mutantes, severitatem prohibitionis apparenter tantum conservant, vel, cum quibusdam antiquioribus, quaedam mendacia a peccato simpliciter excusant.

Quos patronos huiusmodi sententiarum modo nominavimus sunt optimi viri qui duplici consideratione moti fuisse videntur: necessitate servandi secreti, et rursus odio quod in restrictiones mentales et nimis longe quaesitas interpretationes hodie incurrit.

Hactenus de malitia mendacii. Auctores catholici simul conveniunt mendacii malitiam non esse necessario gravem, ita ut gravitas vel ex momento negatae veritatis vel ex damno proximi vel ex formali veritatis contemptu repetenda sit. Quod hodie hoc modo reddimus, mendacium genere suo esse leve, ita ut solum propter circumstantiam extrinsecam accedentem grave fieri queat [4].

Olim tamen controversum est utrum necne viri perfecti sine peccato gravi mentiri possent. Ac S. Bonaventura [5] severam sententiam tamquam probabilem habet. Perfectos enim, cum Summae Veritati et Bonitati per intellectum et affectum quantum possibile est adhaereant, mentiri posse non videri nisi veritatem contemnendo: et hoc esse mortale. Ipse tamen Seraphicus Doctor rationem illam refellit; ac probabilitatem rigidae sententiae potius *ratione scandali* fundat « ne faciant veritatem venire in contemptum ». Eiusdem sententiae est Doctor Angelicus, 2, 2 q. 110, art. 4 ad 5.

De sententiis catholicorum illud praeterea observandum est, illos magis in explicatione quam in conclusione dissentire. Idest,

[1] Nn. 2819-2826.

[2] « Science catholique ». *Une théorie du mensonge* (1897, t. XI, p. 886); « Revue du Clergé français ». *Le droit à la vérité*, t. XXIII, p. 366 sq.; *A propos d'une théorie du mensonge*, t. XXIV, p. 158 ss.

[3] Dixeris ab ipso permitti mendacium *officiosum*, seu quod propter cuiuspiam utilitatem sine ullius offensione profertur. In argumentis tamen vix aliam speciem considerare videtur ac mendacium quo secretum defenditur.

[4] Adulterina tamen mendacii proprie dicti ratione R. P. Tanquerey, n. 411, adducitur ad conclusionem ubi mendacium tamquam genere suo grave exhibetur.

[5] In l. 3 Sent. d. 38, art. un. q. 2.

plerosque modos respondendi vel loquendi quos alii excusant, alii non reprobabunt; sed in assignanda ratione cur liceant different.

Nolimus tamen astipulari R. P. Prümmer, cum existimat de solis verbis nobis litem cum illis esse [1]. Ipsae enim applicationes pro varia explicatione non modice variant; et longe diversum est ambiguitatem sermonis ac formalem eius falsitatem admittere.

Quare deploramus recessum ab avita severitate qua summi Doctores tenebant ne ad vitam quidem salvandam, sive propriam, sive alienam, mentiri licere [2]; deploramus recessum a definitione quae aevo christiano communis fuit et ex qua mendacium dicebatur: « locutio contra mentem ». Recessus enim iste cohaeret, ut nobis videtur, cum classicae philosophiae ignoratione; et non paucis abusionibus viam sternit.

ART. II. — *TENTATAE DEMONSTRATIONES.*

Quaestio de mendacio semper difficilis visa est; et qui summo consensu intrinsecam mendacii malitiam affirmabant, simul difficilem esse demonstrationem fatebantur. « De mendacio, ait Magister sententiarum [3], magna quaestio est nec cito explicari potest. » « Absque dubio, confirmat S. Bonaventura [4], omne mendacium est peccatum... sed rationem huius difficile est assignare. »

Ut varios fontes unde argumenta desumuntur paucis referamus:

1. Alii allegant *abusionem verborum contra finem* institutionis loquelae. Sic iam S. Augustinus argumentabatur: « Verba propterea sunt instituta, non per quae se invicem homines fallant, sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas proferant. Verbis igitur uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est » [5]. Nec diversa via procedit S. Thomas, cum ait: « Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod

[1] *Manuale Theol. mor.*, Friburgi Brisg., t. 1, n. 169.

[2] 2, 2 q. 110 art. 4 ad 4. Implacabili rigore idem affirmat KANT, *Met. Rechtslehre.* nota B.

[3] Sent. l. 3, d. 37, c. 6, *De mendacio.*

[4] In l. 3 Sent. d. 38, art. un. q. 2.

[5] *Enchiridion*, c. 22 (M. 40, 243).

aliquis voce significet id quod non habet in mente »[1]. Quod Suarez his verbis confirmat: « Est valde dissonum naturae rationali, quia evertit ordinem eius et est contra finem et necessitatem verborum et locutionis rationalis; nam ad hoc institutum est a natura verbum externum ut per illud significemus internum, et ita possit iniri et servari inter naturas rationales societas et fidelitas »[2].

2. Alii in ipsa actione *deformitatem contradictionis* deprehendunt. Sic Scotus: « Mendax... subtrahit illud quod in loquendo debet communicare, quia ad hoc loquitur ut conceptum suum exprimat, et illud non exprimit, sed oppositum »[3].

3. Alii appellant *malam intentionem*, i. e. intentionem fallendi. quae in actione includitur. Audiatur S. Bonaventura: « De ratione sui nominis includit inordinatam intentionem »[4]. Etenim, sicut immediate ante observat: « Ad *esse* mendacii ista duo concurrunt, videlicet dicere falsum et intentio fallendi. Et primum est malum *in se*, et potest bene fieri ab eo qui ignoranter dicit falsum; ratione vero secundi est malum *secundum se*, et nullo fine potest bene fieri, nec circa ipsum potest dispensari; sicut nullo modo potest bene fieri quod aliquis cognoscat alienam intentione adulterandi, sive ex improbitate voluntatis. » Locum istum sic Scotus explicat: « Licet prolatio talium vel talium verborum quorumcumque significatorum possit esse sine peccato; tamen prolatio eorum cum conscentia oppositi et per consequens cum intentione fallendi non potest esse sine peccato, quia includit actum substratum cum circumstantiis ipsum necessario deformantibus »[5].

4. Alii perversitatem *efficiendi errorem* denuntiant. Sic Lessius, qui hanc rationem aliquo modo cum prima sic componit: « Vides idcirco reprobari mendacium, quia mentiens pervertit usum ad quem data est loquela, efficiturque causa erroris, quantum in ipso est »[6].

5. Alii mendacium omne damnant, quia *corrumpit unicum instrumentum commercii* inter homines. Sic S. Ephrem[7].

[1] 2, 2 q. 110 art. 3. — [2] *De fide*, d. 3, s. 5, n. 8. — [3] In l. 3 Sent. d. 38, Quaest. unica, n. 2. — [4] In eund. locum, l. 3 Sent. art. unic. — [5] L. c. — [6] *De veritate*, c. 2, n. 19. — [7] Citatus a Lessio, l. c.

6. Alii mendacium propter *socialia* eius *damna* reprobant. Sic C. De Lugo: « Impediretur commercium et convictus humanus et homo redderetur non fide dignus et cui credi non posset » [1]. Commentator Scoti mala ista valde exaggerat: « Totaliter destrueretur societas et conversatio humana; quia si non esset malum et peccaminosum mentiri, merito nulli crederemus; stultum est eum credere cui licet mentiri; et sic cum nullis conversari deberemus » [2].

De argumentis istis haec pauca notamus. Duae primae rationes tam vi intrinseca quam auctoritate nobis praestare videntur. Oportet tantum ut modo quo eas proponemus effugia praecludantur. Quare nostra demonstratio substantialiter cum istis congruet. Nec mala est argumentatio S. Bonaventurae. Ut autem efficax sit, necesse est ut demonstretur intrinsece malum esse ut intendas vel, quantum in te est, errorem in proximo efficias: quod commentator Scoti negandum putat, cum intentio decipiendi saepe sine peccato habeatur, v. g. in bello. Idem de argumento Lessii observandum est. Quinta vero et sexta ratio in hanc difficultatem incurrunt, quod nimis probare videntur. Actus enim qui natura sua corrumpat unicum socialis communicationis instrumentum, qui commercium humanum impediat, immo in eversionem humanae societatis tendat, gravem inordinationem continere videtur: mendacio tamen ut sic gravis reatus non ascribitur. Praeterea, deductum ex consectariis argumentum *extrinsecum* est, et inefficax ad omnia mendacia improbanda: sunt enim quae socialiter utilia esse possunt. Quare *intensive* nimis, *extensive* minus quam oportet probat.

Restat ut propriam demonstrationem hoc modo exhibeamus. Haec quattuor autem efficere velimus: *Mendacium, quale definivimus, est intrinsece malum; malitia tamen ista genere levis est; repugnat ut Deus ipse mentiatur; immo repugnat ut homini umquam facultatem mentiendi in casu particulari concedat.*

[1] *De Fide,* d. 4, s. 1, n. 9.
[2] In Scot., l. c. In l. 3 Sent. d. 38, q. unic.

Art. III. — Varia asserta de mendacio demonstrantur.

§ 1. *Quid S. Scripturae habeant de mendacii malitia.*

Illud autem ab initio concedimus, efficax seu strictum argumentum in sacris litteris reperiri non posse. Sane, iam in Veteri Testamento praecipitur cum iudicibus « Mendacium fugies » [1], tum cuncto populo: « Non mentiemini, nec decipiet unusquisque proximum suum » [2]. Atque in Psalmis veracitas veluti symbolum iustitiae exhibetur: « Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo... Qui loquitur veritatem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua » [3], dum mendacium velut symbolum iniquitatis esse traditur: « Odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium » [4].

Nec dissimili ratione pronuntiatur: « Verbum mendax iustus detestabitur » [5]. « Sex sunt quae odit Dominus... Oculos sublimes, linguam mendacem... proferentem mendacia, testem falsum » [6]. « Arrogantiam et superbiam et viam pravam et os bilingue detestor » [7]. « Abominatio est Domino labia mendacia: qui autem fideliter agunt placent ei » [8]. In Ecclesiastico, descriptio mendacii simul cum reprobatione insinuatur, cum legitur: « Omnis peccator probatur in duplici lingua. Esto firmus in via Domini et in veritate sensus tui et scientia » [9]. « Vae duplici corde et labiis scelestis... et peccatori terram ingredienti duabus viis » [10]. Propria enim mendacii nota est duplicitas illa qua homo, praeter sermonem sincerum, habet fictum, praeter cor verum, simulatum. Unde Glossa: « Ubi est duplex cor, ita quod aliud dicitur et aliud intenditur, ibi est mendacium. Ubi non geminatio cordis, ibi non est mendacium. »

Verum in his locis, vel contexta oratio, vel gravitas sanctionum produnt agi de perfecto isto mendacii genere quod est mendacium perniciosum, vel mendacium in iudicio, vel hypocrisis potissimum in servitio divino. Sin minus, oporteret mendacii malitiam ad mortales malitias ascribere.

[1] Exod. 23, 7. — [2] Levit. 19, 11. — [3] Ps. 14, 3. — [4] Ps. 5, 7. — [5] Prov. 13, 5. — [6] Prov. 6, 16-19. — [7] Prov. 8, 13. — [8] Prov. 12, 22. — [9] Eccli. 5, 11-12. — [10] Eccli. 2, 14.

In novo autem Testamento, commendatio veracitatis iam habetur in simplicitate illa cuius exemplum profertur in evangelio: « Sit autem sermo vester, est, est, non, non »[1]; atque hortatio habetur: « Estote... simplices sicut columbae »[2]. Diabolica autem origine quam mendacio assignat, Dominus horrorem omnis mendacii manifestissime prodit: « Non est veritas in eo (diabolo): cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius (mendacii) »[3].

Hinc non mirabimur efficaces hortationes ad colendam veritatem reperiri in epistolis apostolorum, ut cum ad Ephesios, 4, 25, dicitur: « Deponentes mendacium, loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo »; et ad Col., 3, 9: « Nolite mentiri invicem ». In utroque autem loco mendacium inter actus veteris hominis ponitur.

Quare ad prohibendas omnes usuras, Alexander III ex scripturistica omnis mendacii reprobatione argumentum haurit: « Quia cum Scriptura sacra prohibeat pro alterius vita mentiri: multo magis prohibendus est quis, ne etiam pro redimenda vita captivi, usurarum crimine involvatur »[4].

His perlectis et libratis, positionem nostram S. Scripturis satis insinuari confidimus. Immo, allegati loci istud ratiocinii genus permittunt: Ipsum mendacium secundum se, seu duplicitas ista qua aliud habeas in ore aliud in mente, seu corde, non est res indifferens sed moraliter mala. Quod si in ipsis terminis malitia deprehendatur, haec est intrinseca quae nullo fine purgari poterit. Optime R. D. Sertillanges: « Ce qui est mal en soi et selon son espèce ne peut jamais être rendu bon, en quelques circonstances qu'on le suppose » (*La philosophie morale de S. Thomas*, ch. 9, n. VI, B).

§ 2. *Intrinseca, levis tamen genere suo, mendacii malitia demonstratur.*

Verum praestat iam asserta nostra de mendacio, formali rationis argumento firmare.

[1] Ev. S. Matth., 5, 37. — [2] S. Matth., 10, 16. — [3] Ev. S. Ioan., 8, 44. — [4] C. Super eo, *De usuris* (V, 19).

I. *Intrinseca mendacii malitia* demonstratur argumento ex natura loquelae deprompto et quod cum ratione S. Augustini, S. Thomae, Scoti ita congruit ut eorum quoque auctoritate muniatur.

Ab hoc initio proficiscimur: Loquela est unicum medium communicationis inter homines. Loquelam enim hic intellegimus non solas voces, verum etiam quoslibet gestus seu motus exteriores, quatenus ad manifestandam mentem adhibentur. Idest, loquela est quilibet formalis usus signi intellectus.

Iam vero, dum angeli sola voluntate cor aliis angelis aperiunt, homo praeterea signis materialibus et exterioribus uti debet ut conceptus suos cum aliis communicet. Et cum usus tali intentione factus sit loquela, manifestum est in loquela unicum medium communicationis inter homines reperiri.

Hanc porro communicationem exigit cum propria indigentia seu insufficentia, tum proximi utilitas, tum societas humani generis. Ut aliis verbis utamur: consideratio hominis singularis, non minus quam consideratio hominis socialis, communicationem inter homines postulat. Et re quidem vera: singularis homo sibi in infinite multis rebus insufficiens demonstratur. Ab aliis hominibus in sua egestate physica, intellectuali, morali, supernaturali iuvandus est. Ut autem auxilium opportune detur, opus est ut mutua communicatione manifestet indigentias suas quas patitur, et notitiam recipiat de voluntate et modo quibus alius ipsi succurrere est paratus.

Rursus ipse, ut proximo opitulari queat, huius necessitates nosse debet et scientiam sui auxilii ei communicare debet.

Denique, tamquam homo socialis, pars est generis humani quod sine communibus incoeptis vix consistere nedum progredi queat. Quare communia incoepta mutuam hominum communicationem supponunt.

Sed in re nimis aperta insistendum non videtur.

Verum iuvat paulo *altius* et *plenius* rem indagare, et destinationem istam appellare qua multi homines caritativa communicatione ad unitatem redigendi sunt et veluti *unum hominem totum* efficere debent, fere sicut singuli angeli in sua specie totum sunt. Unitas enim naturae, quam angeli in perfectione ista reperiunt qua singuli naturam suam totam possident, homo in caritate unitiva reperire debet. Dum naturae angelicae a singulis habitae actu totae

exsistunt, natura humana inter infinite multa individua dividitur, et numquam actu tota exsistere potest, cum ad numerum hominum exsistentium semper alii novi homines addi possint. Imperfectio istius divisionis corrigenda est amore mutuo seu caritate quae efficit unitatem communionis. Hac obtinetur ut plures sint unus spiritus, unum cor. Communio autem dicit communicationem *bonorum*, idest, non solum rerum exteriorum, sed etiam cogitationum et affectuum. Hinc illa amantium propensio ad mutuam introspectionem; hinc ipsum augmentum amoris quod fiducia parit qua alter alteri nulla secreta habere vult. Hinc illa naturalis reprehensio quae in illum cadit qui nimis multa secreta servare vult: isto sepimento quasi nimis ab aliis segregatus videtur.

Nisi esset peccatum originale et consequentes abusiones, nisi contentio de bonis limitate datis saeviret, nulli secreto locus foret; ac genus humanum, in mutua penetratione reperiret unitatem et felicitatem quam nunc tantum in futura sanctorum societate sperare nobis licet.

Restat tamen ut intra fines prudentiae et necessariae discretionis, variae indigentium et abundantium rationes, seu bonum hominum singulorum et generis humani atque ipsa partialis modus quo singuli speciem participant, postulent mutuam communicationem, in quam natura de se, teste nativa pueri simplicitate, inclinat.

Quorsum haec omnia? Ut illud perspectum habeamus: ordinem communicationis mutuae esse humano generi inviolabilem; ad bonum eius ita pertinere, ut homo ordinem illum sibi, tamquam medium subordinare honeste nequeat, sed tamquam partem vereri debeat ordinis essentialis quo servando tenetur.

Loquela autem immediatum finem habet communicationem inter homines, cuius est unicum medium. Ergo, si ordo communicationis inter homines est moraliter inviolabilis, nullus loquelae usus isti fini immediato contrarius honeste fieri potest. Iam vero qui mentitur, utitur loquela contra istum finem; namque per loquelam (quantum in se est decipiendo) negat ipsam communicationem ad quam dandam loquela ordinata erat.

In quo argumento observes, honeste quidem, in certis adiunctis, communicationem negari posse; negationem istam reddi posse per loquelam quae tunc significat ipsam voluntatem tacendi, ac quae

proin vera est; sed malum est per loquelam positive negare seu tegere mentem quam significare nata erat.

Idem, adducendo exemplum ex diversa materia, explicemus. Sicut copula, praeter alios fines, actio est immediate ordinata ad homines multiplicandos, ita loquela, praeter alias utilitates, immediate ordinata est ad significandam mentem. Ergo, sicut intrinsece malus est omnis modus copulae quo generatio positive impeditur, ita intrinsece malus est omnis modus loquelae quo significatio ista impeditur, seu quo falsum menti communicandae substituitur. In utroque casu a fine immediato discordatur. Actio committitur innaturalis, ac proin moraliter perversa. Hinc dictum a S. Thoma: « Innaturale est et indebitum, quod aliquis voce significet id quod non habet in mente » (2, 2 q. 110 a. 3).

Iuvat dicta confirmare verbis Ill. D. Waffelaert, quibus simul obiectio dissolvitur: « On nous demande ce que nous pourrions répliquer à l'argument suivant: « La parole a été donnée à l'homme pour exprimer sa pensée selon les besoins de la société. Or, le bien de la société exige-t-il que toujours je dise ce que je pense? On me dira: usez de restriction; mais quand ce n'est pas possible? » – Nous répliquons: que la parole est, de par la nature, l'expression de la pensée, et que celui qui en use pour exprimer ce qui est contre sa pensée, abuse de la parole et pèche contre l'ordre de la nature; que si tel est l'ordre de la nature, il est evident que le bien de la société exige cet ordre, et que cet ordre est institué pour le bien de la société. Que si, dans certains cas, à cause de l'imperfection inhérente à tout ce qui est créé, il y a *per accidens* un inconvénient à exprimer ce que l'on pense, inconvénient qu'on ne puisse éviter ni en se taisant, ni en usant de restriction ou d'amphibologie licite, il faut le subir; et certes le bien de la société, le bien général n'en souffrira pas autant que si le mensonge était licite dans ces cas. L'argument ne prouve certes pas la licéité du mensonge. Si celui-ci n'est pas intrinséquement mauvais, le bien de la société pourra exiger qu'on l'emploie; s'il l'est, c'est un signe que le bien public ne l'exige jamais; qu'au contraire, ce bien exige que le mensonge soit toujours défendu ». (De restrictione mentali missam nunc facimus quaestionem.) *Dissertation sur la malice du mensonge*, etc., p. 26, note.

II. *Malitia mendacii genere levis est.* Gravitas discordiae inter verbum oris et verbum mentis ex modo quo caritatis ordini opponitur desumenda est. Ex sua enim relatione ad ordinem caritatis ordo loquelae suam necessitatem depromit. Ipsa autem loquela, praeter quam est instrumentum datum homini ad socialem communicationem, varias personales utilitates quae primario fini non contradicunt homini offert. Loquela est propter hominem, salvo ordine communicationis mutuae qui caritate imperatur.

Age porro, cum ipse homo sit ens contingens, et veritas qua per se privat alios homines per mendacium sit mere veritas suae mentis, quam cognoscere aliis minime est essentiale, mendacium ordinem caritatis ad alios substantialiter intactum linquit. Atque idem magis dicendum est de caritate ad seipsum, cum mendacium non raro usurpetur ad male defendendum bonum proprium. Cfr. S. Thomam, 2, 2 q. 110, a. 4. Praeterea, substantialiter intactum esse sinit dominatum quo facultates superiores potentias inferiores regere solent et debent.

Mendacium ergo mortale non erit nisi ex accedente circumstantia vel odii unde proficiscatur vel damni quod inferat, vel obligationis dicendi quam violet.

Observationes de facta demonstratione. Ut factam hactenus demonstrationem illustremus et confirmemus, et simul praeparemus quae postea de iusta secreti defensione dicenda sunt, haec notare operae pretium videtur.

1. Mentiens peccat, non quatenus verba profert *obiective* falsa (in notione obiecti includendo ipsam mentem suam seu cogitationes et affectus) sed quatenus ea formaliter adhibet ut signa intellectus; seu quatenus, dum ea profert, exercite seu ipso verborum usu dicit *se loqui*, idest mentem suam communicare. Recordemur dictum a Scoto: « Mendax ad hoc loquitur ut conceptum suum exprimat, et illud non exprimit sed oppositum ». Quare, qui aperte ludit vel fabulam recitat, non mentitur.

Is, porro, qui verba profert in triplici condicione versari potest. Aperte manifestat se non loqui. — Rationabiliter existimatur loquens. — Ita se gerit ut dubium sit utrum necne loquatur. Idest: intentio significandi mentem vel certo abest a loquente, vel certo adest, vel idipsum ambigitur. Quamvis in tertio quoque casu caritati quis-

piam deesse possit et positivo sinceritatis officio, et sic peccare, loquens tamen in solo secundo casu formaliter mentitur.

2. Non semper peccatur cum ordo rei ad finem violatur: sin minus, ut observat Lychetus, ovum quod ordinem habet ad gallinam comedere non liceret; sed peccatur violatione ordinis cui subordinati sumus. Rursus autem grave peccatum non est cuiuslibet ordinis particularis violatio, sed violatio ordinis essentialis ad quem ipse particularis refertur.

Quare, ad vitandam difficultatem, loqui omisimus de ordine inter signum et rem; sed ordinem posuimus qui actioni humanae praestituitur. Hunc observare debemus. Ordo autem loquelae est particularis, qui refertur ad caritatem. Ac sic fit ut quamvis mendacium sit contra ordinem istius loquelae, non est tamen nisi praeter ordinem caritatis; idest, ordinem istum substantialiter intactum esse per se sinit [1].

Ad confirmandam demonstrationem plura addi possint.

Si considero mendacium ut est actio in ipso agente, discordia ista inter verbum oris et verbum mentis deformitatem divisionis in mentiente seu duplicitatem ponit, quae, cum sit voluntaria, peccaminosa est.

Hinc rubor iste quo ipse puer suffunditur, si mentiens deprehensus sit, etsi mendacium alteri innocuum manserit.

Hinc vulgatum istud quod, sine respectu alterius damni, sponte passim omnes admittunt: Turpe est mentiri.

Rubor iste, naturalis ista turpitudinis persuasio etiam explicatur quadam ignaviae ratione quae, vario quidem gradu, omni mendacio inesse demonstratur. Cur enim homo mentitur? Ut incommoda veri sermonis fugiat. Incommoda autem veri sermonis ea sunt ad quae sufferenda homo vera sua condicione invitatur. Haec sufferre generosi et fortis animi est; vilis autem et ignavi, illa detrectare [2].

[1] Haec fusius proprio loco, i. e. in tractatu *de Peccato*, proponere nobis in animo est.

[2] Vilitatem istam multis verbis inculcat FICHTE, *Dottrina morale secondo i principî della dottrina della scienza*. Trad. it. di L. AMBROSI, Milano-Roma-Napoli, 1918, pp. 198. 199. 279-282.

Ipsa mentiendi copia seu physica facultas necessitate utendi signis materialibus explicatur. Si enim, sicut de angelo dicitur, solo voluntatis consensu cor nostrum aperiretur, non posset nisi prout est apparere. Ipsa itaque mendacii copia naturam inferiorem revelat.

§ 3. *Repugnat ut Deus Ipse mentiatur.*

Inter res quae homini intrinsece malae sunt, plures in Dei dominio versantur. Sic vitam alterius hominis nullus homo privatus directe auferre potest, dum Deus vitae et mortis nostrae dominus est. Et cum ipse ordo cui subiacet natura rationalis Deum non ita subiectum habeat, non repugnat ut licitas faciat derogationes particulares quas ad ordinem supremum Ipse redigere potest. Cfr. S. Thomam, 2, 2 q. 154, a. 2 ad 2.

Quare locus est isti quaestioni: Mendacium, quod homini numquam licet, nonne Deo competere potest; an saltem fieri potest ut Deus licentiam mentiendi alicui faciat?

Utrumque cum communissima sententia, teste Duns Scot, in l. 3 Sent., d. 38, negandum est.

Mendacium enim in Deum nullatenus cadere potest. Et re quidem vera:

Veracitas divina in omni veluti pagina Scripturae sacrae praedicatur. Perpetua quasi appellatio divinae veritatis in Psalmis auditur. In Evangelio, spiritus Deo contrarius exhibetur ut mendax et mendacii pater, dum Spiritus Dei dicitur Spiritus veritatis [1]; atque ipse Dominus de se testatur: Ego sum veritas [2]. Quare ex ipsa veritate divina argumentum sumere non dubitat Apostolus scribendo: « Deus qui non mentitur » [3].

Apertissimae autem traditionis documentum habemus in ipso actu fidei quo Deum tamquam supremam et incommutabilem veritatem compellamus. Fideles omnes saepe ore proferunt quod Augustinus his verbis reddebat: « Deus omnipotens est; et cum sit omni-

[1] Ev. S. Ioan., 14, 17; 15, 26; 16, 13.
[2] Ev. S. Ioan., 14, 6.
[3] Ep. ad Titum, 1, 2.

potens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. Et ideo omnipotens est quia ista non potest »[1]. Quare nihil mirum, quod, etiam diversum argumentum tractans, S. Athanasius declaraverit: « Absurdum est Deum in suis verbis mentiri; non enim Deus fuisset »[2]. Nec dissimili modo loquebatur S. Anselmus: « Non enim sequitur si Deus vult mentiri, iustum esse mentiri, sed potius Deum illum non esse »[3].

Ratione autem idem efficitur. Infinitae sanctitati divinae repugnat ut Deus deroget essentiali isti ordini supremo quo omnia ad se Ipse refert. Ac proin iustam causam suppeditare nequit cur creatura rationalis minore fiducia se Ipsi committeret, minus Ipsi intellectu adhaereret. Mendacium autem seu facultas mendacii in Deo iustam minoris fiduciae causam daret.

Confirmatur dictum a Lycheto, n. 24 sic ratiocinante: « Si Deus mentiri posset, careret pura ista perfectione quae in hoc est ut infinitam qua maior esse nequit habeat auctoritatem in dicendo. Immo, quo minus est Deo omnipotenti et sapientissimo mentiri necessarium ad aliquem finem, eo magis eius auctoritas mendacio tolleretur ».

Quare Grotius quoque mendacium Deo convenire posse negat.

§ 4. *Nec Deus facultatem mentiendi in aliquo casu concedere potest.*

Mendacium enim quod Deus permitteret, non solum ordinem loquelae humanae violaret, sed simul proderet Deum minus a mendacio abhorrentem. Iterum itaque rationabilem causam daret minoris fiduciae in Ipsum.

Immo Scholiastes in Scotum hoc observat l. c.: « Si mendacium licite fieri posset, Deus per alium posset mentiri vel dicere falsum; et sic non esset infallibilis testis veritatis ».

Omnis autem huius modi suspicio ob factam rationem a Deo elonganda est.

Observes discrimen quod inter homicidium et mendacium intercedit. Dominus humanae vitae, Deus ipse tollere potest vitam quam

[1] *De symbolo*, c. 1, n. 2 (M. 40, 628).
[2] Oratio de Incarnatione, n. 6 (M. P. G. 25, 6).
[3] *Cur Deus homo*, l. 1, c. 12 (M. 158, 378).

alii tollendam permittit; neque ideo homines minus amat, cum vitae praesentis ereptio magnum beneficium esse queat. Contra, licentiam dando ad mentiendum, permitteret quod Ipse facere nequit, et minus veritatis amatorem se esse convinceret.

Hactenus de mendacii notione et absoluta prohibitione dicendum videbatur.

Quo modo absolutus rigor classicae positionis concilietur cum veris necessitatibus commercii humani, praecipue cum iure et officio servandi secreti; quo modo concordia ista procurari possit sine calliditatibus istis quae hodie male sonant: id, Deo favente, in proximo articulo ostendere conabimur.

ARTHURUS VERMEERSCH S. I.

La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso

Il concetto di perfezione cristiana è fondamentale nell'ascetica e nella mistica, poichè e l'una e l'altra si propongono appunto di condurre l'anima, benchè in diverso grado, a questa nobilissima meta. Perciò è della più alta importanza il precisarlo. Molti autori pii ne parlano con formole vaghe ed inesatte; i Teologi, pur usando il rigore scientifico, non convengono tra di loro. Mia intenzione è di studiare il pensiero di S. Tommaso di Aquino in questo punto, per poterlo abbracciare con sicurezza, posto che lo si trovi convincente.

Nella *Somma teologica* [1] egli propone questa questione: « Utrum perfectio christianae vitae attendatur specialiter secundum caritatem ».

Per *perfezione* in genere S. Tommaso intende quello che intendeva Aristotele: « Importat perfectio quamdam universalitatem, quia, ut dicitur (*Phys.*, l. III, text. 63), perfectum est cui nihil deest » [2]; e, parlando di perfezione *creata*, si deve aggiungere: « cui nihil deest in ordinem ad aliquem finem ». Perfetto è ciò che è *totaliter factum*, secondo il fine per il quale è stato fatto. Nel presente articolo il S. Dottore si occupa della perfezione della *vita cristiana* o, come dice altrove [3], della *vita spirituale*. Suppone dunque la vita che ci è data dalla grazia santificante, accompagnata dallo splendido corteo delle virtù infuse, per cui l'uomo si può chiamare *santo*, come spesso lo chiamano le divine Scrit-

[1] 2, 2 q. 184 a. 1.

[2] 2, 2 q. 184 a. 2.

[3] Opusc. II, *De perfectione vitae spiritualis*, c. 1.

ture, ed in un certo vero senso anche *perfetto*, per opposizione al peccatore. Questo spiega le parole di S. Ireneo e del card. Bellarmino, che lo cita: « Iraeneus, l. 5, ante medium, exponens illud Apost. 1 Thes. ult. (V, 23): *Ut integer spiritus vester et anima et corpus conservetur:* dicit hominem perfectum tribus constare, corpore, anima et Spiritu Sancto inhabitante per caritatem. Ut enim si desit ei corpus, vel anima erit imperfectus in genere naturae: ita si desit caritas erit imperfectus in genere moris »[1]. Chi però ha la vita cristiana può ancora non essere perfetto in questa vita: può darsi un cristiano, che non sia ancora un cristiano perfetto. Quando lo sarà? Ecco la questione di S. Tommaso.

* * *

Più difficile a intendersi è il valore di quell'avverbio *specialiter*, usato dall'Aquinate nella questione proposta: in che consiste *specialmente* la perfezione della vita cristiana? Dalla collazione e dallo studio dei testi mi pare poter dedurre che egli con quell'avverbio vuol distinguere la perfezione di cui intende ora parlare da quell'altra perfezione che consiste non tanto nella presenza, quanto nell'attività di qualunque virtù che non sia la carità; prendendo ora la parola *virtù* nel suo senso più ampio e comprensivo, di virtù cioè non solo infusa, ma anche naturale, sia poi essa o no congiunta colla carità, e, se senza carità, sia essa o no congiunta colla prudenza e colle altre virtù morali naturali. Una tale perfezione in un certo vero senso si può chiamare perfezione (*secundum quid*); ma non è nè essenziale, nè necessaria alla perfezione propriamente detta. Poichè questa interpretazione è singolare, ha bisogno di essere confermata dalle ragioni.

S. Tommaso dichiara il suo pensiero nella risposta ad 2^{m} dello stesso articolo: « Dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo *simpliciter:* quae quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam: puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis huius-

[1] Primi tomi, 5ª Controversia generalis, *De membris Ecclesiae militantis*, l. 2, c. 2.

modi, quae requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur perfectum *secundum quid:* quae quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine vel nigredine, vel aliquo huiusmodi. Vita autem christiana *specialiter* in caritate consistit, per quam anima Deo coniungitur... Et ideo secundum caritatem attenditur *simpliciter* perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio caritatis est principalissima respectu perfectionis, quae attenditur secundum alias virtutes ». Giova qui soggiungere il testo parallelo che si trova nell'Opusc. II: « Consistit *principaliter* spiritualis vita in caritate: quam qui non habet, nihil esse spiritualiter reputatur... *Simpliciter* ergo in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus: *secundum quid* autem perfectus dici potest, secundum quodcumque quod spirituali vitae adiungitur... Secundum intellectus cognitionem aliqui dicuntur esse perfecti... cum tamen, sicut dictum est, quantumcumque aliquis habeat perfectam scientiam, sine caritate nihil esse iudicetur. Sic etiam et perfectus aliquis dici potest secundum patientiam, et secundum quascumque alias virtutes. Nec debet hoc mirum videri: quia etiam in malis aliquis dicitur esse perfectus, sicut dicitur aliquis perfectus fur aut latro »[1]. Alcuni Teologi in queste parole hanno trovato unicamente l'asserzione che tutte le virtù morali (infuse o no) in qualche modo, e precisamente *instrumentaliter*, spettano alla perfezione[2]. Altri ne hanno dedotto che la distinzione tra perfezione *simpliciter* e perfezione *secundum quid* equivale all'altra di perfezione *essenziale* ed *accidentale*, tanto che il card. Gaetano vuole persino si corregga il testo[3]: « secundum veritatem deberet dici *substantialiter* (invece di *simpliciter*), quoniam hoc manifeste intendit auctor et propterea corrigendi videntur codices ». Cito il

[1] *De perfectione vitae spirit.*, c. 1.

[2] ANTONII LE GAUDIER S. I., *De perfectione vitae spiritualis* (Augustae Taurinorum, 1903), t. I, p. 1, sect. 1, c. XI, n. 1, pag. 56; GIOVANNI BATTISTA SCARAMELLI S. I., *Direttorio ascetico* (Venezia, 1784), tr. I, a. 1, c. II, n. 20, pag. 10; CHRISTIANUS PESCH S. I., *Praelectiones Dogmaticae*, t. 8, *De Virtutibus in genere, De virtutibus theologicis* (Friburgi Brisgoviae, 1910), n. 672, nota, pag. 323.

[3] In 2, 2 q. 184 a. 1.

Suarez: « Si in vita spirituali sola caritas ad essentialem perfectionem pertinet, ut dictum est, et ceterae virtutes (infuse o no) aliquam etiam perfectionem conferunt: recte concludi videtur solam accidentalem perfectionem addere posse... Et hoc sentire videtur D. Th. in d. a. 1 ad 2^{m}. Nam per perfectionem simpliciter intelligere videtur essentialem, quae est quasi substantia rei. Unde consequenter perfectionem aliam vocat secundum quid, utique tamquam accidentalem. Et ita etiam sentit Cajet »[1]. Però soggiunge che questa perfezione accidentale è *necessaria*: « Quamvis ergo legamus *specialiter*, potest illa specialitas in hoc poni, quod caritatis perfectio est essentialis vitae christianae, caetera vero accidentalia sunt, esto sint *necessaria* »[2]; e ancora: « In statu viae omnis perfectio, quae non unit per se animas Deo, licet *necessaria* sit ad perfectionem formae unientis animam Deo, accidentalis erit »[3].

È vera l'interpretazione? Che la perfezione *secundum quid* sia accidentale, lo concedo facilmente: ma che la perfezione *secundum quid* sia *necessaria*, non mi pare menomamente incluso nel testo citato.

Il nostro Dottore paragona la vita spirituale o cristiana alla vita animale; e come in questa vi è « aliquid exterius adiacens », così in quella vi è « aliquid quod spirituali vitae adiungitur ». Per la vita fisica l'esempio è chiaro: il colore che si aggiunge ad un uomo ben disposto nelle membra; così che uomo perfetto *simpliciter* è chi ha le membra ben disposte, siano esse bianche o nere; uomo perfetto *secundum quid*, cioè secondo la bianchezza o la negrezza, è chi ha la carnagione bianca come l'avorio o nera come l'ebano, benchè forse le membra non sieno ben disposte. Per la vita spirituale S. Tommaso porta l'esempio della scienza: e fin qui la cosa è ancor chiara: è uomo perfetto *simpliciter* chi ha la carità, abbia o no la scienza; è uomo perfetto *secundum quid*, cioè « secundum scientiam », chi ha la scienza, abbia o no la carità. « Non dicitur *simpliciter* aliquis homo bonus (e lo stesso vale del perfetto) ex hoc quod est sciens, vel artifex: sed dicitur bonus solum

[1] *De virtute et statu religionis,* l. 1, c. III, n. 17; cfr. n. 16.
[2] Op. cit., n. 6.
[3] Op. cit., n. 17.

secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber » [1]. Ma immediatamente dopo l'Aquinate aggiunge un altro esempio, quello della pazienza, asserendo che lo stesso può dirsi delle altre virtù: « perfectus aliquis dici potest secundum patientiam, et secundum quascumque alias virtutes ». Ed allora ecco la difficoltà: ci può essere la carità senza la pazienza, come c'è senza la scienza? e ci può essere la pazienza senza carità, come c'è la scienza senza carità? — e ripetasi la questione per le altre virtù.

Virtù può prendersi in diversi sensi. La virtù vera e perfetta è la virtù *soprannaturale*, cioè la virtù *infusa:* « Solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter » [2]. Ora la virtù sopranaturale e infusa, p. es. la pazienza, può essere senza carità, e la carità può essere senza pazienza infusa? La questione è ancora suscettibile di una distinzione, perchè, dicendo *pazienza,* si può intendere la *virtù* stessa o la *perfezione* della virtù. Se si fa questione della virtù, è ovvio che essa non può essere senza carità, nè la carità può essere senza di lei, dal momento che le virtù infuse tutte, con una speciale eccezione per la fede e la speranza, sono tra di loro connesse *in fieri* e *in esse,* come dimostrano i Teologi [3]. « Virtutes morales secundum quod sunt operativae boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis... et huiusmodi virtutes morales sine caritate esse non possunt » [4]. Si può invece fare questione della *perfezione* della virtù infusa; e suppongo ora quello che poi dovrò dimostrare della carità, che cioè la perfezione di una virtù è la sua attività. Si può dare allora attività di carità senza attività di un'altra qualunque virtù infusa? e si può dare attività di questa virtù infusa senza attività di carità? — Sospendo per ora la risposta al secondo caso, troppo complesso, per risolversi così di passaggio; ed all'altro rispondo affermativamente. Supponiamo un santo solitario nel deserto. Potrà egli mai avere la perfezione, cioè

[1] 1, 2 q. 56 a. 3.

[2] 1, 2 q. 65 a. 2.

[3] Card. LUDOVICUS BILLOT S. I., *De virtutibus infusis* (Romae, 1905), th. IV, e th. V.

[4] 1, 2 q. 65 a. 2.

l'attività dell'ubbidienza? S. Tommaso dice: « *Actu* obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam; sed illi qui iam perfecti sunt. spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant *actu* aliis obedire: habent tamen obedientiam in *praeparatione animi* »[1]. Ma, siccome chi ha l'ubbidienza attiva è più perfetto di chi l'ha solo nella preparazione d'animo, il primo, a differenza del secondo, si potrà chiamare perfetto *secundum quid,* cioè *secundum obedientiam:* la quale perfezione è *accidentale,* e in niun modo *necessaria.* Non so quindi spiegarmi le seguenti parole del Suarez: « Si contingeret hominem habere caritatem (e intendo *perfetta*) sine aliqua alia virtute (e intendo *perfezione* di virtù, perchè la *virtù* la deve certo avere, se ha la carità), esset solum imperfectus quoad aliquid accidentale: et absolute dici posset essentialiter perfectus, *latiori modo*, id est iustus et sanctus (e perchè non in strettissimo senso *simpliciter* perfetto?). E contrario vero, si alias virtutes habeat sine caritate, mortuus est, et nihil est, et non solum imperfectus, sed etiam malus simpliciter »[2]. Ma forse che anche in questa ipotesi non potrebbe dirsi perfetto *secundum quid*? Studiamo il caso.

La virtù, oltre il senso stretto di virtù infusa, ammette un altro senso più largo: « Aliae vero virtutes, scilicet *acquisitae*, sunt *secundum quid* virtutes, non autem simpliciter. Ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter »[3]. A rigore di termini dovrebbero chiamarsi *abiti buoni* piuttosto che *virtù*[4]; ma S. Tommaso, nell'ipotesi che sieno congiunte colla prudenza e con le altre virtù morali, e quindi sieno capaci di *bene* inclinare al bene, le chiama *perfette: « Perfecta* autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum »[5]. Che se fosse una virtù isolata dovrebbe dirsi virtù *imperfetta: « Imperfecta* quidem moralis *virtus,* ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis

[1] 2, 2 q. 188 a. 8 ad 3.

[2] Op. cit., l. 1, c. III, n. 18.

[3] 1, 2 q. 65 a. 2. Cfr. S. François de Sales, *Traitté de l'amour de Dieu* (Annecy, 1904), l. XI, c. 9, pag. 266.

[4] Billot, *De Virt.*, Prol. III, 6, pag. 84.

[5] 1, 2 q. 65 a. 1.

existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum: sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine » [1]. Queste virtù, sieno esse perfette od imperfette nel senso esposto, possono essere *senza carità*, e quindi anche nei cattivi e nei pagani. L'Aquinate propone e risolve questa difficoltà: « Omnis virtus praeter caritatem potest esse communis bonis et *malis* » (Lib. *Sent. Prosperi*, c. 7). « Dicendum quod virtutes ibi accipiuntur secundum *imperfectam* rationem virtutis; alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem: et per consequens in malis esse non potest » [2]. E nel corpo dello stesso articolo: « *Virtutes* morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri: et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut *fuerunt in multis gentibus* » [3]. Prendiamo ora un uomo, un peccatore, un gentile, il quale abbia una di queste virtù, la si chiami poi virtù *secundum quid*, imperfetta virtù, o con qualsiasi altro aggettivo si voglia; abbia per esempio la pazienza, ma operosa ed attiva; non lo si potrà dire perfetto *simpliciter*, ma certamente si potrà dire perfetto *secundum quid*, cioè *secundum patientiam*. Nè mi si obbietti che S. Tommaso parla di perfezione della vita cristiana, e quindi, come io stesso notai, suppone la vita cristiana; mentre la perfezione di una o di un'altra virtù senza carità è perfezione senza vita cristiana. Risponderò che perciò si chiama perfezione *secundum quid*, e del resto può giovare alla vita cristiana; sia come disposizione, sia come abito acquisito, che darà la facilità di esercizio alla virtù sopranaturale. Che la mia interpretazione risponda veramente al pensiero di S. Tommaso lo confermo con questi due altri argomenti.

Facciamo precisamente l'ipotesi che uno *non abbia la carità*. Chi non ha la carità, dice il S. Dottore, non è nulla *spiritualmente*, « nihil esse *spiritualiter* reputatur », come chi ha la scienza senza carità è nulla: « cum quantumcumque aliquis habeat perfectam scientiam, sine caritate nihil esse iudicetur », e si intende

[1] 1, 2 q. 65 a. 1.

[2] 1, 2 q. 65 a. 2 ad 1.

[3] 1, 2 q. 65 a. 2. Cfr. S. FRANÇOIS DE SALES, *Tr. de l'amour de Dieu*, l. XI, c. 10, pag. 269.

ancora *spiritualiter*, poichè, sotto di un'altra considerazione, che non sia la spirituale, la perfezione *secundum scientiam* non è nulla, ma è qualche cosa, anzi può benissimo giovare alla vita spiritnale. Si continui allora l'argomento. Chi ha la perfezione della pazienza, e non ha la carità, *spiritualmente* non è nulla, benchè in realtà il suo abito buono è qualche cosa di apprezzabile, e può portare dei veri vantaggi alla vita spirituale.

E finalmente l'Angelico porta l'esempio del ladro perfetto nel rubare. Molte altre volte questo esempio ricorre nelle opere sue: « Sicut perfectum, ita et bonum dicitur *metaphorice* in malis: dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro » [1], quasi cioè arrivato « ad maximum suum posse ». Ed altrove: « Bonum dicitur dupliciter: uno modo quod est vere bonum et simpliciter perfectum: alio modo dicitur aliquid esse bonum *secundum quamdam similitudinem*, quod est in malitia perfectum: sicut dicitur bonus latro, vel perfectus latro, ut patet per Philosophum (*Metaph.*, l. 5, text. 21) » [2]. Ora perchè portare questo esempio? anzi, perchè prevenire la meraviglia del lettore con quelle parole « nec debet hoc mirum videri »? Questo fa credere che S. Tommaso ammette che anche chi non ha la carità, come potrebbe essere per similitudine e per metafora perfetto nel furto, così in un certo e vero senso può essere perfetto in questa od in quella virtù, e quindi può dirsi perfetto *secundum quid*. Concludendo questa lunga, ma forse non inutile dichiarazione, diremo che quando l'Aquinate propone la questione: « in che *specialmente* consiste la perfezione della vita cristiana », intende parlare della perfezione *simpliciter* e non di quella *secundum quid*. Ed ora alla risposta.

* * *

La perfezione della vita cristiana specialmente, principalmente, semplicemente *è la carità*. Ed ecco la prova: « Unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est

[1] 1, 2 q. 55 a. 3 ad 1.
[2] 2, 2 q. 45 a. 1 ad 1. — Cfr. 2. 2 q. 47 a. 13.

ultimus finis humanae mentis, quia *qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur 1 Ioann., IV, 16. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio christianae vitae ». Poco diversa è la dimostrazione dell'Opuscolo III [1]: « Cuiuslibet rei perfectio in assecutione sui finis consistit. Finis autem christianae vitae est caritas, ad quam sunt omnia ordinanda, secundum illud 1 ad Timoth., I, 5: *Finis praecepti caritas est* ». La differenza tra le due dimostrazioni è che nella prima si dice che il fine dell'uomo, e quindi della vita cristiana è Dio, e nel secondo si dice che il fine della vita cristiana, e quindi dell'uomo è la carità; il che però torna lo stesso: « Sicut Deus ipse est finis ultimus *obiectivus,* ita unio ad Deum est quasi finis ultimus *formalis,* seu consecutio ultimi finis. Unde quia haec unio in hac vita per caritatem fit, ideo etiam ipsa caritas est finis, ad quam ceterae actiones omnes utilissime referuntur » [2].

* * *

Posto che la perfezione della vita cristiana è la carità, rimane ora a sapere se è l'*abito* della carità, o gli *atti* della carità, o entrambi; ed in questo caso, in quale misura quello e questi.

Innanzi tutto la perfezione cristiana non può consistere nel *solo abito* [3]. Se così fosse, per non dire altro ora, tutti quelli che hanno l'abito sarebbero perfetti, cioè tutti i bambini battezzati, e tutti gli adulti giustificati che non commettono peccato mortale, benchè moltiplichino a dismisura i veniali, certo com'è che i veniali non ci fanno perdere la carità infusa [4]. E questo non è davvero

[1] *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu,* c. IV.

[2] SUAREZ, op. cit., l. 1, c. III, n. 12. — È bene aggiungere quest'altro testo: « In ipso est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei *principium* essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum *principium* attingit » (1 q. 12 a. 1). Ora S. Giovanni pone sulle labbra di Dio le note parole: « *Ego sum... Principium et Finis* » (Apoc., XXII, 12).

[3] I Quietisti asserivano che la perfezione è negli *abiti,* tanto che miglior cosa è non operare: « Velle operari active est Deum offendere ». H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum,* etc. (Friburgi Brisgoviae, 1913), n. 1222.

[4] 2, 2 q. 24 a. 10.

ammissibile. Nè la perfezione cristiana può consistere nei *soli atti* senz'abito, mettiamo prodotti colla grazia attuale: « Dicebat enim Iac. 1: *Ut sitis perfecti in nullo deficientes*... tunc subiectum in nullo deficit, cum actum suum optimo modo habet. Optimus tamen modus operandi bonum est operari illud stabiliter, et connaturaliter, et delectabiliter; hic vero modus perfectionis nequit haberi sine habitibus: et esset extraordinaria et miraculosa Dei providentia, si per solam gratiam actualem moveret hominem ad durabile exercitium operandi perfecte, et vitandi etiam peccata minima, sine auditorio gratiae, virtutum, et donorum connaturalizantis homini talem perfectionem operandi » [1]. Dunque la perfezione deve essere *nell'abito e negli atti insieme*. E dico negli *atti*, perchè un solo atto non potrà certo bastare. Si direbbe che qualcheduno lo abbia asserito, dal momento che il Suarez propone la sentenza e la confuta: « Qui ferventem actum caritatis tam in conatu, quam in amplitudine obiecti *semel* elicit, consecutus est perfectionem caritatis... dummodo talis homo illum bonum actum numquam retractaverit... Illo modo dicitur homo perfectus per denominationem extrinsecam, seu moralem ab actu praeterito, quod statim per se falsum, et contra omnem sensum apparet » [2]. Ma c'è qualche cosa di più, ed è che la carità è amore di amicizia, e l'amicizia suppone la stabilità ed un durevole ricambio d'amore, alla quale condizione non può soddisfare un atto solo. Questa frequenza di atti non può arrivare però nella vita presente alla *continuità:* « Alia est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis: prout scilicet affectus secundum totum suum posse *semper actualiter* tendit in Deum: et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria » [3]. E ancora: « Ex parte diligentis tunc caritas est perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis *actualiter semper* feratur in Deum: et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita; in-

[1] Fr. PETRI M. PASSERINI O. P., *De hominum statibus et officiis. Inspectiones morales ad ultimas septem quaestiones* 2, 2. D. TH. (Lucae, 1732), t. 1, q. 184, a. 2, n. 10, p. 28.

[2] Op. cit., c. IV, n. 6.

[3] 2, 2 q. 184 a. 2.

qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem, semper actu cogitare de Deo, et moveri dilectione ad ipsum »[1]. Invece dunque della *continuità* degli atti, ci accontenteremo della *frequenza;* e non è il caso ora di preoccuparsi troppo dell'intensità di questa frequenza. Il Suarez nell'esporre la sentenza dei suoi avversari dice: « Alii... respondent, unum actum non sufficere, nisi moraliter continuetur per frequentiam actuum, *sine interruptione voluntaria,* sed sola naturali, vel ita parva, ut pro nihilo reputetur: et in tali *continuata* operatione dicunt consistere perfectionem huius vitae, quia non est capax maioris perseverantiae in actuali operatione »[2]. Ma questo mi pare esagerato, e non si può conciliare coi due passi di S. Tommaso che immediatamente prima ho citati. Basterà adunque quella frequenza che lo stesso Suarez accetta per lo *stato* di perfezione: « ita ut homo... *quibusdam temporibus* Deum amet, et *aliis* alia opera virtutis exerceat, et semper, *quantum fragilitas huius vitae patitur,* minima peccata evitet »[3].

Quindi la perfezione cristiana consiste nella carità, cioè nell'abito cogli atti: non uno solo, non atti continuati, ma atti frequenti. In questo convengono quasi tutti i Teologi.

* * *

Ora però si presenta un'altra e più importante questione: di questi due elementi che concorrono alla perfezione adeguata, abiti ed atti frequenti, quale è l'elemento formale? La perfezione consiste formalmente nell'abito o negli atti? Studiamo il pensiero di S. Tommaso. Se si legge l'art. 2, della quest. 184, che io ho sopra per disteso riportato, si rimane ancora incerti, perchè tanto le parole dell'Autore, quanto il testo addotto di S. Giovanni possono inten-

[1] 2, 2 q. 24 a. 8.

[2] Op. cit., l. 1, c. IV, n. 7. A queste parole pare si sia ispirato Fr. G. GUGGENBLICHER O. M. nella sua *Introductio ad vitam seraphicam* (Friburgi, 1882), p. 1, tr. 1, § 23, pag. 32: « Ille demum Deum, quoad ipsum statum perfecte diligit, qui Deo omnia bona et placita *continuo* ac veluti *sine intermissione* vult, ut adeo optimus ac velut *numquam interruptus* amor Dei super omnia sit status perfectionis ».

[3] Op. cit., l. 1, c. IV, n. 5.

dersi dell'abito e degli atti. « Caritas autem est quae *unit* nos Deo »: questo può essere vero anche dell'abito infuso della carità, al quale, essendo inseparabile dalla grazia santificante, molte volte vengono attribuiti gli effetti di quella grazia che ci unisce certamente a Dio, facendoci partecipi della divina natura e templi vivi dello Spirito Santo. Similmente il testo di S. Giovanni [1], « *qui manet in caritate, in Deo manet,* et *Deus in eo* », può significare l'abito infuso della carità, che rimane in noi finchè siamo uniti a Dio colla grazia, e si perde quando da Dio ci separiamo col peccato.

Ma non ci sarà difficile conoscere la mente dell'Angelico da molti altri passi delle sue opere.

E prima egli stesso commenta il versetto sopra citato di S. Giovanni, e ci fa intendere come la carità unisca Dio all'anima e l'anima a Dio, per modo che si possa dire che l'uno rimane nell'altro. Nella 1, 2 q. 28 a. 2 all'argomento « Sed contra » riporta le parole dell'Apostolo, e poi nell'articolo dice: « Quantum ad vim appetitivam, *amatum dicitur esse in amante,* prout est per quamdam complacentiam in eius *affectu,* ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius apud praesentiam, vel in absentia per desiderium tendat... in bona quae vult amato, per amorem amicitiae... propter complacentiam amati interius radicatam: unde et amor dicitur intimus, et dicitur viscera caritatis. E converso autem *amans est in amato*... in amore amicitiae... inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam: ut quasi ipse in suo amico videatur bona et mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere, secundum Philosophum (*Eth.*, l. 9, c. 3 et *Rhetor.*, l. 2, c. 4), ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, *amans videatur esse in amato,* quasi idem factus amato: inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic *amatum est in amante* ». La carità dunque unisce cogli atti.

E si noti che tutti i passi scritturali portati da S. Tommaso per provare che la perfezione è nella carità, tutti vanno intesi del-

[1] 1 Io., IV, 16.

l'atto emanato dall'*abito* della carità. Nell'argomento « Sed contra » (2, 2 q. 184 a. 1) dice: « Sed contra est quod dicitur Coloss., III, 14: *Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis*, quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam »; e questo è per l'atto e non per l'abito, dal momento che la carità lega gli atti delle altre virtù, piuttosto che gli abiti virtuosi, in quanto la carità è madre, cioè genera gli atti delle virtù: « ad perfectionem caritatis pertinent omnes interiores *actus* virtutum, quarum mater est caritas, secundum illud 1 Cor., XIII, 4: *Caritas patiens est, benigna est,* etc. »[1]. Così interpreta anche il Passerini: « Vocatur vinculum perfectionis quia est illa virtus quae omnium virtutum distinctos *actus* ac diversos colligit in unum, et ut dicitur hic in arg. sed contra *ligat in unitatem perfectam*, dum illos in unum Deum ordinat ut in finem in quo consistit spiritualis vitae summa perfectio »[2].

Nella risposta ad 2^{m}: « Vita christiana specialiter in caritate consistit, per quam anima Deo coniungitur: unde dicitur 1 Ioann., III, 14: *Qui non diligit, manet in morte* »; e questo è atto. E nel susseguente art. 3, all'argomento « Sed contra » è detto: « *In his duobus praeceptis universa lex pendet et Prophetae* (Matt., XXII, 40). Perfectio autem caritatis, secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos ». E nel corpo dell'articolo, per provare che la perfezione consiste nei precetti, non dico solo nei due dell'amore, ma in tutti, adduce questa prova: « Et hoc ideo est, quia *finis praecepti caritas est,* ut Apostolus dicit »[3]. Ma i precetti comandano gli atti, ed il fine dei precetti è la carità attuale.

[1] 2, 2 q. 186 a. 7 ad 1. Anche S. Paolo in questo ultimo luogo citato parla di atti di virtù: « *Expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes novum* (si sottintende *cum actibus suis*)... supportantes invicem, et donantes vobismetipsis, si quis adversus aliquem habet querelam... Super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis ». Pare evidente che qui si parla dell'atto di carità.

[2] Op. cit., q. 184, a. 1, n. 15, p. 19.

[3] 1 Timoth., 1. 5.

* * *

Di più oltre l'uso e l'interpretazione dei testi scritturali abbiamo tanti altri passi espliciti dell'Aquinate.

E innanzi tutto l'argomento fondamentale in risposta alla questione: « Utrum perfectio christianae vitae attendatur specialiter secundum caritatem » nell'Opuscolo III, come più sopra ho ricordato, è riportato con qualche piccola variante. Alle parole da me trascritte è premesso: « Praecipue *in affectu caritatis* ad Deum perfectio christianae vitae consistit: et hoc rationabiliter » [1]: e segue la prova. Dunque quello che nella *Somma* è chiamato *caritas,* nell'Opuscolo è chiamato *affectus caritatis,* cioè l'atto della carità.

Altrove [2] S. Tommaso distingue tre perfezioni, quella di Dio, quella dei Beati in cielo, quella dei viatori in terra. La distinzione è desunta dagli *atti* e non dall'abito. La perfezione di Dio sta in questo che: « Deus tantum diligitur, quantum diligibile est ». Quella dei Beati in questo che: « affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum ». Quella dei viatori in questo che: « excludantur ea quae repugnant *motui dilectionis* in Deum », e questo in due modi, dei quali il secondo è migliore del primo: « uno modo inquantum *ab affectu* hominis excluditur omne illud quod contrariatur caritati, sicut est peccatum mortale... alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne *affectus mentis* totaliter dirigatur in Deum ». Quindi per tutti la perfezione è nell'atto: per Dio in un atto purissimo, pei Beati in un atto continuato e interminabile, pei viatori nella frequenza degli atti [3].

Ed ecco una buona conferma: « Etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, aemulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus; et *in hoc perfectio huius vitae consistit* » [4]. Ora la perfe-

[1] *Contra retrah. hom. a relig. ingressu,* c. IV.

[2] 2, 2 q. 184 a. 2.

[3] Questo pare voglia far risaltare anche il BELLARMINO nel libro sopra citato: *De membris Ecclesiae milit.,* l. 2, c. 2.

[4] S. TH., Opusc. II *De perfect. vitae spirit.,* c. VI.

zione dei Beati è nell'atto, non nell'abito: « In illa caelesti beatitudine semper actualiter intellectus et voluntas creaturae rationalis in Deum fertur, cum in divina fruitione illa beatitudo consistat. Beatitudo autem *non est in habitu, sed in actu* » [1].

Questi due ultimi argomenti vengono meglio chiariti da quest'altro passo: « Cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversae res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse eius est *operatio* eius, quia non fruitur alio, sed seipso. In angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam *operationem*, qua coniunguntur bono increato et haec operatio est in eis unica et sempiterna. In hominibus autem secundum statum praesentis vitae est ultima perfectio secundum *operationem* qua homo coniungitur Deo. Sed haec operatio nec sempiterna, nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur: et propter hoc in statu praesentis vitae perfecta beatitudo ab homine haberi non potest... In praesenti vita quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione: est tamen aliqua participatio beatitudinis: et quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quae circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vita contemplativa, quae versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem » [2]. Dove faccio osservare che, se vien meno l'atto contemplativo, vi può però ancora essere quell'attività di carità che costituisce la perfezione.

L'ultima ragione di quanto abbiamo esposto si è questa: « Cum Dei substantia sit eius actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem » [3]: e la perfezione è appunto l'assimilazione a Dio.

S. Tommaso ancora si domanda: « Utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis, incipiens, proficiens et perfecta » [4];

[1] Id., c. IV.
[2] 1, 2 q. 3 a. 2 ad 4.
[3] 1, 2 q. 55 a. 2 ad 3.
[4] 2, 2 q. 24 a. 9.

e risponde che si; ma la distinzione è desunta dagli atti diversi, che il S. Dottore chiama *studium* o *sollicitudo* [1], cioè tre impegni od occupazioni dei tre diversi gradi. Come nella vita fisica si distinguono diversi stati « secundum determinatas *actiones* vel studia », tanto che abbiamo l'infanzia, la fanciullezza, la pubertà, ecc., perchè nel primo l'uomo non parla, nel secondo parla, nel terzo può generare, e via di seguito fino all'uomo perfetto; così nella vita spirituale abbiamo diversi gradi di carità e quindi di perfezione, assecondo che prevale l'uno o l'altro impegno, e domina questa o quella occupazione. « Primo quidem incumbit homini *studium* principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis eius, quae in contrarium caritati movent... Secundo autem *studium* succedit ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat... Tertium autem *studium* est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat, et eo fruatur ». Si domanda il Passerini [2]: « Sed quod nam est divisum huius divisionis? caritas habitualis vel actualis? De utraque intelligi potest haec divisio, tamen principalius intelligitur de actu caritatis, qui est finis habitus, et in quo consistit perfectio christianae vitae simpliciter. Unde caritas incipiens importat actum, qui sit veluti initium motus parum recedens a termino a quo, et caritas proficiens est actus qui fit veluti medius inter recessum a termino a quo, et accessum ad terminum ad quem, et caritas perfecta est actus qui est tamquam in termino ad quem ». E così intende anche il Le Gaudier: « Unde etiam status illi, sive viae perfectionis tres, quas tota theologorum schola cum D. Thoma agnoscit, non ex habitu caritatis, sed ex diversis eius studiis, actibusque et effectis desumuntur » [3].

Un altro argomento lo desumiamo dalla dottrina generale che S. Tommaso stabilisce nel suo articolo: « Utrum habitus importet ordinem ad actum » [4]. Egli dice: « habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter *ad operationem*, inquantum est *finis* naturae », così che S. Agostino potè defi-

[1] Id., ad 3.
[2] Op. cit., q. 183, a. 4, n. 3, p. 14.
[3] Op. cit., t. I, p. 1, sect. 1, c. XII, 1, p. 64.
[4] 1, 2 q. 49 a. 3.

nire: « habitus est quo aliquid agitur cum opus est » [1]. Ma il nostro S: Dottore già ci ha insegnato che: « cuiuslibet rei perfectio in assecutione sui finis consistit » [2]: quindi anche la perfezione dell'abito sta nel suo atto, e allora la perfezione della carità sta negli atti di carità.

Altrove espressamente dice: « Unumquodque intantum perfectum est, inquantum est *actu*; nam potentia sine actu imperfecta est... Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur (*De anima*, l. II, text. 2, 3 et 6): nam habens formam potest esse *in potentia operans*, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis rebus — res unaquaque dicitur esse propter suam operationem — ut dicitur (*De caelo*, l. II, text. 17) » [3]. Evidentemente è molto più perfetto essere *actu operans* che *in potentia operans:* l'abito farà l'uomo *perfectus ad operandum*, l'atto lo farà *perfecte operans*.

Aggiungerò che se l'uomo può meritare presso Dio la vita eterna [4], nulla v'è di più meritorio che la perfezione, secondo quelle parole dell'Apostolo: « *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino* » [5]. Ma l'Angelico ci avverte che: « ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur » [6]. Dunque bisogna concludere che anche la perfezione consiste nelle operazioni e negli atti, a meno di ammettere che la perfezione non è meritoria.

Finalmente la perfezione è il fine dello *stato di perfezione*, ossia dello stato religioso. Il Suarez, che naturalmente lo deve ammettere, conclude però che lo stato religioso non è ordinato agli atti della carità, ma alla buona disposizione dell'abito, nel che, come vedremo, fa consistere formalmente la perfezione: « Hic (cioè la carità ben disposta) est scopus status perfectionis sic dicti, quia est via ad perfectionem, seu modus vivendi aptus ad obtinendam illam. Quia non tenditur per illum statum ad unum aliquem actum

[1] *Lib. de bono coniugali*, c. 21 (P. L., 40, col. 390).
[2] *Contra retrah. hom. a relig. ingressu*, c. IV.
[3] 1, 2 q. 3 a. 2.
[4] S. TH., 1, 2 q. 21 a. 3 e 4.
[5] 1 Cor., XV, 58.
[6] II D. 40 a. 5 ad 6.

vel continuam operationem » [1]. Questo non è il pensiero di S. Tommaso, il quale dice: « In statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quae sunt perfectionis » [2]; e dal contesto appare che si tratta di atti, cosicchè più sopra pone la distinzione tra libertà e servitù spirituale in faccia al giudizio di Dio ed in faccia alla Chiesa, desumendola dagli atti: « Spiritualis libertas vel servitus potest in homine attendi dupliciter: uno modo secundum id quod interius *agitur*, alio modo secundum id quod *agitur* exterius ». E lo stato religioso è appunto la servitù davanti alla Chiesa. Se dunque lo stato di perfezione è ordinato agli atti di perfezione, anche la perfezione che è il fine dello stato stesso deve consistere negli atti. Onde il Passerini: « Manifestum est, quia obligatio per quam homo constituitur in statu perfectionis, non est ad posse, sed ad actu operari, et pro fine respicit hoc quod est actu etiam minima peccata vitare » [3].

* * *

Da questa forse troppo prolissa citazione di passi sembra certo che secondo S. Tommaso la perfezione della vita cristiana sta formalmente negli atti di carità. Il Suarez prima agli atti accoppia l'abito: « Perfectio consistit *in operatione*, vel proxima habitudine ad illam, et ideo in sola caritate et *amore Dei* propter seipsum essentialiter constituitur » [4]; e avanti aveva detto: « Sermo est de perfectione quae *in operatione* et in proximo eius principio consistit. Sic enim absque dubio christiana perfectio in *dilectione* Dei et in caritate, ut eius principio essentialiter consistit » [5]. Dove si vede che l'Autore mette sempre in primo luogo l'operazione, e parla di amore di Dio e di dilezione, che sono atti; ma vi aggiunge la prossima abitudine od il prossimo principio, che torna poi lo stesso, frapponendovi nel primo caso un *vel*, e nel secondo un *et*, il che, a vero dire, non è lo stesso. Ma poi si fissa esclusivamente sul-

[1] Op. cit., l. 1, c. IV, n. 5.
[2] 2, 2 q. 184 a. 4.
[3] Op. cit., q. 184 a. 2 n. 9, p. 18.
[4] Op. cit., l. 1, c. III, n. 21.
[5] Op. cit., n. 5.

l'abito: « Alii constituunt (e fa sua la sentenza) hanc perfectionem *per modum habitus*, non quod in sola caritate habituali, etiam intensa, posita sit: sed in illa talem *statum* habente, ut prompte, et sine impedimento ex parte subiecti actus suos tam elicitos quam imperatos exercere valeat, etiamsi *actum nullum eliciat* » [1]. Questo *stato* della carità è chiamato anche *disposizione*, e questa disposizione è *per modo di abito:* « haec dispositio et status personae, quasi per modum habitus permanens, est perfectio vitae christianae » [2]. Gli atti sono una aggiunta: « Essentialis perfectio in hoc ponitur, quod diligatur Deus propter seipsum ex toto corde et animo, seu super omnia appretiative. Hoc autem fieri potest per caritatem habitualem in actu primo, vel *per actum secundum*, quod est veluti *perfectio addita* habitui caritatis, et est *extra essentiam eius* » [3]. Che se si domanda quale è dunque la parte degli atti nella perfezione, il Suarez risponde: « Actualis ergo perfectio per frequentationem actuum et *praecedere* debet secundum ordinariam legem, ut ad illam permanentem ac perfectam dispositionem perveniatur: et moraliter non conservabitur illa proxima habilitas et promptitudo ad bene operandum *sine frequentia* similium actuum: et hoc modo dici potest perfectio consistere *antecedenter* et *consequenter* in actuali operatione: non tamen formaliter » [4].

Il Suarez riconosce che la sua sentenza non coincide colla dottrina di S. Tommaso, benchè gli sembri che vi si possa ridurre. Spiegando la distinzione della carità nei tre gradi di incipiente, proficiente e perfetto, dice: « Et hoc *fere* modo explicat distinctionem horum graduum D. Tho. in d. a. 9 [5], nam licet dicat, hos gradus distingui secundum diversa studia, ad quae homo perducitur per caritatis augmentum, utique pugnandi contra peccata, crescendi in virtute, et se Deo uniendi; *in idem revera coincidit*, quia ex dispositione subiecti eiusque repugnantia nascitur necessitas prius pugnandi contra peccata, et concupiscentias, et postea

[1] Op. cit., l. 1, c. IV, n. 5.
[2] Id., loc. cit.
[3] Id., n. 3.
[4] Id., n. 8.
[5] 2, 2 q. 24 a. 9.

exercendi caeteras virtutes, quibus animus praeparetur, ut tandem in Deo quiescere, eique facile uniri valeat » [1].

Ma in realtà per il Suarez la perfezione consiste formalmente nella carità abituale con un determinato stato, con una certa quale disposizione, sì, ma insomma sempre nella *carità abituale;* mentre per S. Tommaso la perfezione consiste negli *atti* della carità.

* * *

Penetriamo anche più addentro nella questione. Secondo il Suarez la perfezione è nella carità disposta, e quindi in conclusione nella *disposizione,* dal momento che « propter quod unumquodque tale, et illud magis ». Ed egli stesso apertamente lo dice: « Perfectio in quadam convenienti *dispositione,* seu *habilitate proxima* ad perfecte operandum iuxta Christi praecepta et consilia posita est » [2]. Ora ci domandiamo, che cos'è questa disposizione che si acquista colla frequenza di atti simili, e colla frequenza di atti simili si conserva? La questione si riconnette coll'altra: com'è che si acquista la facilità di esercizio delle virtù infuse. Il Suarez risponde: « Facilitas quae in exercendis actibus infusis innititur, per se quidem provenire potest ex gratia Dei vel physice augente virtutem effectivam habitus, vel moraliter dante maiorem suavitatem aut illustrationem vel affectionem maiorem in operando. Per accidens autem potest ex consuetudine provenire, quatenus per illam vel tolluntur aliqua impedimenta, vel naturales potentiae aut organa ministrantia his actibus, usu ipso melius disponuntur » [3]. Non vogliamo ora dirimere la tanto agitata questione; a noi basti concludere così: questa facilità o è un aumento dell'*abito infuso,* o è un *abito acquisito.* La prima ipotesi è quella ammessa dal Suarez e da molti con lui. Si fondano sulle parole di S. Tommaso: « Actus qui producuntur ex habitu infuso non causant aliquem habitum, sed *confirmant habitum praeexistentem* » [4], e sulle altre: « Actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos

[1] Op. cit., l. 1, c. XIII, n. 10.
[2] Op. cit., l. 1, c. IV, n. 11.
[3] *De gratia,* l. 6, c. XIV, n. 6.
[4] 1, 2 q. 51 a. 4 ad 3.

augetur habitus praeexistens, quia nec ex actibus virtutis acquisitae aliquis habitus generatur. Alias habitus multiplicarentur in infinitum »[1]. Concesso per un momento che i testi addotti provino l'assunto, ne verrebbe che se la perfezione fosse quella disposizione che facilita l'esercizio delle virtù, la perfezione sarebbe nell'*abito infuso* confermato e aumentato, e non mai negli *atti.* Ma i testi di S. Tommaso non servono allo scopo, come prova il card. Billot nel suo trattato *De virtutibus infusis;* non il primo, perchè S. Tommaso in quel passo parla insieme degli abiti infusi *per se* e *per accidens:* « et ideo, si sermo sit de habitu infuso per accidens, absolute intelligendum est quod per actus eius non causatur aliquis alius habitus, quia infusus per accidens omnino eiusdem speciei est cum acquisito... Tunc ergo, exercitium habitus infusi non producit habitum alium, sed praeexistentem confirmat... Si autem sermo sit de habitu infuso per se, intelligendum est quod per actus eius non causatur alius habitus eiusdem rationis... Minime vero excluditur causalitas habitus acquisiti, qui etsi habeat similem tendentiam in obiectum, non tamen eiusdem rationis est cum infuso, neque idem formaliter praestat. Quare auctoritas ista non est ad rem »[2]. E neppure il secondo testo giova, perchè questo ne è il senso: « Sicut ex actibus virtutis acquisitae non generatur alius habitus acquisitus, ita nec ex actibus infusae alius habitus eiusdem ordinis et quidditatis. Et sicut exercitio operum efficienter augetur eadem numero virtus acquisita quae prius erat, ita prorsus augmentatur eadem numero virtus infusa, etsi non efficienter, at certe meritorie »[3]. S. Tommaso dunque non esclude che col frequente esercizio delle virtù infuse si acquisti un *abito entitativamente naturale* che dà la facilità degli atti. Anzi è quello che esplicitamente dice: « Ex his actibus (repetitis) non generatur habitus alterius modi (h. e. diversae tendentiae in obiectum) ab illo habitu ex quo actus eliciuntur, sed vel aliquis habitus eiusdem rationis (h. e. eiusdem tendentiae in obiectum), sicut ex actibus infusae caritatis generatur aliquis *habitus dilectionis,* vel praeexistens aug-

[1] *Quaest. disp. de Virtutibus,* a. 10 ad 19.
[2] *Prolegomenon* II, § 3, ob. 1, p. 56.
[3] Op. et loc. cit.

mentatur, sicut in eo qui habet habitum temperantiae acquisitum ex actibus, ipse habitus augmentatur »[1]. Dove è da osservare che quel *vel, vel* non va preso in senso disgiuntivo, o l'uno o l'altro: ma piuttosto qui S. Tommaso considera due casi ben diversi, quello cioè della ripetizione di atti di virtù infuse, e quello della ripetizione di atti di virtù acquisite. Nel primo caso, egli dice, si genera un nuovo abito, ed è il naturale; nel secondo si aumenta l'abito preesistente [2]. E allora se la facilità di esercizio delle virtù infuse è data da un abito acquisito entitativamente naturale, posto che la perfezione è appunto quella facilità, la perfezione si dovrebbe ritrovare non già negli *atti*, ma in un *abito acquisito entitativamente naturale;* conseguenza questa inammissibile. E ve n'è un'altra ancor meno ammissibile. Uno dei più forti argomenti che spingono gli autori a ritenere che la facilità dell'esercizio delle virtù infuse provenga da un abito acquisito è che questa facilità rimane anche quando la virtù infusa è perduta: « Minime ergo per unum solum actum contrarium poterunt destrui. Unde si contingat virtutes supernaturales amitti per mortale peccatum, adhuc eos perseverare necesse est, usquedum per oppositam assuetudinem penitus obliterentur. Perseverant autem conferentes facilitatem ad actus naturales, imo etiam ad supernaturales supposito auxilio actualis gratiae, circa eadem obiecta circa quae erant virtutes amissae »[3]. Se dunque la perfezione consistesse in un abito acquisito naturale, poichè questo rimane anche quando la carità è perduta, potrebbe esservi perfezione di carità senza carità; e in questo caso la perfezione non si perderebbe se non quando, per una lunga serie di atti contrari alla virtù, si fosse distrutto l'abito che dava la facilità di esercizio.

* * *

Da quanto sono venuto finora ragionando, mi pare poter concludere che, secondo il pensiero di S. Tommaso, la perfezione cristiana è formalmente negli atti frequenti di carità. Il Suarez

[1] *De Veritate*, q. 17, a. 1 ad 4 in 2ª serie.
[2] Card. BILLOT, loc. cit., ob. 3, p. 60.
[3] Card. BILLOT, op. et loc. cit., ante ob. 1, p. 55.

accenna a questa sentenza, e la chiama probabile, preferendola facilmente a quella che fa consistere la perfezione in un solo atto che moralmente dura: « Alii minus improbabiliter respondunt unum actum non sufficere, nisi moraliter continuetur per frequentationem actuum sine interruptione voluntaria, sed sola naturali, vel ita parva ut pro nihilo reputatur: et in tali continuata operatione dicunt consistere perfectionem huius vitae, quia non est capax maioris perseverantiae in actuali operatione. Qui modus dicendi *probabilis est* »[1]. È la sentenza accettata da molti teologi ed asceti. Non vogliamo qui ora enumerarli tutti: ci accontentiamo di dare qualche testimonianza degli uni e degli altri. Il Passerini scrive: « In habitibus perfectio consistit antecedenter, in actibus vero formaliter, et finaliter et principaliter, et simpliciter, quia sine habitibus non est homo capax ut connaturaliter operetur sine defectu, in quo formaliter consistit hominem esse perfectum in vivendo. Et hoc probat auctoritas D. Basilii hom. 10 exam. dicentis, *quia esse ad imaginem* (scilicet *Dei*) *in ipso puncto creationis obtinuit homo, insigniri autem similitudine Dei relictum est nobis acquirendum, certa autem destinatione, et efficaci, et operatoria actione.* Per similitudinem enim intelligit perfectionem vitae, quam dicit acquiri operatione non tamquam instrumento, sed tamquam forma in potestate nostra existente »[2]. Dove è bene notare che le parole di S. Basilio erano state addotte dal Suarez contro di noi. Equivalentemente dice la stessa cosa il Le Gaudier; poichè, dopo aver descritto gli effetti dell'abito di carità, soggiunge: « Haec omnia praestat habitus caritatis sine actu; qui tamen si accedat, ipsi magna ex parte perfectionis initium, progressus et summus apex, ut praecipuo artifici, tribuendus est... Nec tamen disiunctum volumus actum a suo habitu, sed in utroque completam similitudinem, atque adeo hominis perfectionem reponimus, ad quam tamen plus habere momenti actus ipse videtur. Atque idcirco cuivis studioso spiritualis profectus curae esse debet, ut ex ipsius divini habitus fonte perennes abundantesque actuum amoris aquas emittat »[3]. E questo stesso brevemente esprime il P. Vermeersch S. I.:

[1] *De virtute et stat. relig.*, l. 1, c. IV, n. 7.
[2] Op. cit., q. 184, a. 2. n. 16, p. 19.
[3] Op. cit., t. 1, p. 1, sect. 1, c. XII, I, p. 63.

« Posita est (perfectio) in habitu instructo actuum frequentia. Cum enim omnis habitus sit propter actus, actuosa tantum caritate assequetur homo ultimum suum complementum: idque eo plenius quo melius et excellentius actibus ipsa exercebitur caritas »[1].

La perfezione cristiana si potrà allora così definire: *l'attività della carità.* Quando diciamo l'*attività,* intendiamo: 1° che la perfezione non consiste in un atto solo; 2° che non esige la continuità degli atti; 3° che ne richiede la frequenza. E quando diciamo *carità,* evidentemente intendiamo l'abito, il quale solo può dirsi attivo. In altri termini la perfezione è l'abito della carità che prorompe frequentemente negli atti. E qui non è il caso di intrattenerci a descrivere quali siano questi atti. Per ora ci basti dire che intendiamo per atti e gli eliciti e gli imperati dalla carità, e questi con quella larghezza che insegna S. Tommaso, e noi ci riserviamo di spiegare in altro articolo.

* * *

Questa definizione si potrebbe anche esprimere, benchè con linguaggio metaforico, così: la perfezione è *il fervore della carità.*

Esaminiamo accuratamente questa formola[2]. Per *fervore* può intendersi il moto dell'appetito sensitivo. Ecco le parole di S. Tommaso: « Alio modo dicitur fervor, prout est in parte sensitiva: cum enim vires inferiores sequantur motum superiorem, si sit intensior... quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quaedam impressio, etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitatur ad obediendum divino amori »[3]. È quello che ordinariamente si chiama *fervore sensibile.* Non è in questo senso che qui parliamo del fervore. La parola è una metafora; la similitudine è presa dall'acqua che bolle. Per azione del fuoco sottoposto, noi

[1] *De religionis institutis et personis,* t. 1, c. 1, n. 2. Cfr. Ven. LUIGI DA GRANATA O. P., *Il memoriale della vita cristiana,* p. 2, tr. 7, *Dell'amore di Dio,* c. 2; e ancora il Redentorista SCHRIJVERS, *Les principes de la vie spirituelle* (Bruxelles, 1912), l. 1, p. 1, III.

[2] La parola è anche scritturale: « *Spiritu ferventes; Domino servientes* », Rom. XII, 11.

[3] I. D. 17 q. 2 a 1. Cfr. 1, 2 q. 30 a. 1 ad 1, e 3 q. 21 a. 2 ad. 1.

vediamo moltiplicarsi sulla superficie dell'acqua innumerevoli bollicine che si sollevano verso l'alto; ed in conseguenza tutta la massa liquida si agita e si solleva, tanto che, se il vaso non è capace, il liquido trabocca e si effonde. Qualche cosa di simile avviene nell'anima perfetta: la carità, se è attiva, prorompe in innumerevoli atti virtuosi che, quasi misteriose bollicine, tendono verso l'alto, e tutta l'anima si solleva, si distacca da sè e si effonde in Dio. Nell'ebullizione del cuore quindi due sono i fenomeni che si verificano, intimamente congiunti però ed inseparabili, uno cioè la frequenza degli atti, l'altro la loro ordinazione a Dio. S. Tommaso insiste piuttosto sul secondo, ma suppone certamente il primo, come appare dall'attenta lettura dei passi seguenti [1]: « Dicitur enim fervor caritatis per similitudinem, secundum quod ad exteriora quodammodo ebulliendo refunditur » [2]. E meglio: « Amans a seipso separatur, in amantem tendens. Et secundum hoc dicitur amor extasim facere et fervere, quia quod fervet, extra se bullit et exhalat » [3]. E finalmente: « Sic exponenda est haec littera, quod *amor divinus facit extasim:* id est ponit amantem extra se, id est *ordinat ipsum in Deum,* ita quod non permittit amatores esse suiipsorum, sed rerum divinarum quae amantur, quia *nihil sui sibi relinquunt quin in Deum ordinent* » [4]. Questa ordinazione a Dio di *tutti* gli atti (debbon dunque esser *molti*), che si fa per la santa carità, è appunto il fervore della carità, e quindi la perfezione cristiana. Il che è brevemente riassunto dal card. Billot: « Fervor metaphorice dicitur, similitudine desumpta ex liquido quod ebullit, et extra vas in quo continetur, erumpit: quatenus tunc fervit caritas, quando *per actum sibi proprium,* exit quodammodo extra se, referendo ad Deum super omnia dilectum *omnes* hominis *affectus et amores* » [5]. Lo si può anche confermare con la consi-

[1] Il B. ALBERTO MAGNO identifica gli *atti* col *fervore,* dove dice che per l'osservanza dei consigli evangelici: « excluduntur ea etiam quae impediunt actum *seu* fervorem caritatis, quo minus possit quis in Dominum Deum ferri ». *De adhaerendo Deo,* c. 1.

[2] IV D. 16 q. 2 a. 1 ad 2.

[3] III D. 27 q. 1 a. 1 ad 4.

[4] In librum *De divinis nominibus,* c. 4, l. 10.

[5] Card. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis* (Romae, 1906), t. 1, thes. 52, pag. 541.

derazione della tiepidezza, che è precisamente l'opposto del fervore. Come il fervore è la moltiplicazione degli atti di carità, così il tiepore è la moltiplicazione dei peccati veniali, che si oppongono agli atti di carità. « Peccata venialia contrariantur caritati, quantum ad fervorem actus », dice S. Tommaso [1]; ed altrove: « per peccatum veniale retardatur affectus hominis ne prompte in Deum feratur » [2], che è appunto il fervore. Ed il Card. Billot, con la consueta chiarezza: « Sensus non est quod culpa venialis habitualis consistat in aliqua privatione fervoris, quae sit cogitanda ad modum privationis habitus in mortali. Sed sensus est quod inordinatio cuius venialiter peccans reus efficitur, opponitur tantum perfectae dominationi caritatis in homine, pro quanto fervidae caritatis est nihil permittere in conversatione nostra quod non referatur ad Deum super omnia amicabiliter dilectum » [3]. Moltiplicate dunque i veniali, e sarete imperfetti: moltiplicate gli atti di carità, e sarete perfetti.

* * *

L'unica difficoltà degna di nota che ci oppongono gli autori della sentenza contraria è che il perfetto si chiama ed è veramente tale anche quando non opera, p. es. quando dorme. Così il Suarez: « Neque unus actus, nec actuum frequentia sola (cioè senza la disposizione nell'abito, sopra spiegata) potest esse forma, seu perfectio, a qua homo perfectus denominatur. Quia cessante actu, etiam per physicam tantum interruptionem, ut est in somno, homo habet in se perfectionem illam, a qua perfectus denominatur: sicut habet scientiam, a qua sapiens constituitur » [4]. Rispondo innanzi tutto che il perfetto, anche quando non opera, è perfetto, perchè prima della pausa ha operato, e dopo la pausa certamente opererà, se la sua carità è davvero attiva e fervente. Se ad un determinato momento cessasse di operare e per un lungo intervallo di tempo non operasse più, cesserebbe anche di essere per-

[1] 3 q. 79 a. 4 ad 1.
[2] 3 q. 87 a. 1.
[3] *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis* (Romae, 1900), thes. X, § 1, pag. 117.
[4] Op. cit., l. 1, c. IV, n. 7.

fetto in tutte e due le sentenze: per il Suarez, perchè perderebbe quella disposizione della carità che, come si acquista, così si conserva per gli atti: per noi, perchè non avrebbe più l'attività della carità. Ma non è certo necessario che il perfetto, per esser tale, operi ininterrottamente. « Virtus humana est perfectio secundum modum hominis », dice S. Tommaso [1]. Ora si sa che l'uomo in terra non può sempre stare sveglio e sempre operare, e quindi anche i suoi abiti non possono sempre essere attivi. « Eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum: sicut homo non potest uti habitu scientiae propter somnum: et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis » [2]. Non esigiamo dunque una attività ininterrotta: ci basti una attività moralmente continuata. Valga per la perfezione quello che S. Tommaso dice della beatitudine in terra: « Et si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem: tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: et quia etiam ipsam cessationem (puta somni, vel occupationis alicuius naturalis) ad operationem praedictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse » [3].

Ma la risposta non soddisfa gli avversari, perchè, dicono, in questo modo il perfetto, durante l'inazione, sarebbe tale solo per una esterna e transitoria *denominazione*: « Haec denominatio hominis perfecti, realis, intrinseca et permanens ac durabilis est, etiam dum homo nihil operatur actu: et ideo ab intrinseca forma reali ac permanente sumi debet, et ideo neque unus actus, nec actuum frequentia sola potest esse forma, seu perfectio, a qua homo perfectus denominatur » [4]. Rispondiamo che non è una semplice denominazione estrinseca senza realtà e senza durata, perchè è l'abito infuso della carità, reale e realissimo, con tutta quella attività che è possibile aversi qui in terra e che il perfetto ha e l'imperfetto non ha: « Denominatio perfecti est permanens, et de

[1] 2, 2 q. 51 a. 1 ad 2.
[2] 1, 2 q. 94 a. 1 (ad id quod in contrarium obiicitur).
[3] 1, 2 q. 3 a. 2 ad 4.
[4] SUAREZ, op. cit., l. 1, c. IV, n. 7.

se durans, quia *supponit habitum*, non tamen ideo dicitur homo perfectus, quia possit operari, sed quia *suo tempore* operatur perfecte. Unde ille perfectus est et dicitur, qui in exercitio mandata Dei custodit cum plenitudine, ita ut voluntarie nec minimum deflectat a Dei voluntate, et ab eiusdem amore deficiat: unde denominatio perfecti est denominatio ab actuali operatione ut existente cum quadam perpetuitate *modo sibi proprio*, qui modus in hoc consistit, non ut unquam operatio deficiat, sed ut operatio sit *dum ea convenit esse* » [1].

E mi piace qui fare un'osservazione. Si direbbe che nemmeno al Suarez basti la *dispositio permanens per modum habitus* per chiamare e far perfetto chi la possiede: ed ecco perchè. Egli ammette che, benchè ordinariamente si acquisti con la frequenza degli atti, Iddio però la può dare da sè: « Unde potest Deus hominem subito constituere perfectum sine actibus illius, sola sua efficacia » [2]. E questo privilegio lo riconosce in Maria SSm̃a: « quod fecit in Beatissima Virgine a primo instanti conceptionis, auferendo fomitem, et virtutes infundendo. Et quamvis tunc Virgo aliquem voluntatis actum habuerit, ut probabilius est, tamen potuit illam perfectionem permanentem sine actu habere, si Deus vellet: et de facto non habuit illam ab actu, licet cum actu illam habuerit » [3]. Però Maria SSm̃a di questa disposizione istantaneamente concessale da Dio non poteva ininterrottamente servirsi per la debolezza e per le esigenze della natura umana, come p. es. durante il sonno; e allora il Suarez, con molti altri, ammise in Maria le specie infuse a modo degli Angioli: « Dico... verisimilius esse, habuisse Beatam Virginem cognitionem et species ita ut obiecta fidei modo angelico per altiores species illi fuerint divinitus proposita indipendenter a phantasmatibus... Multa privilegia concessa creduntur Beatae Virgini, quae vel hunc modum cognitionis requirunt, vel certe, illo posito, facilius et commodius intelliguntur, ut verbi gratia... quod tempore somni in Dei contemplatione et amore occupari posset. Tertio, hoc modo recte etiam intelligitur, potuisse Virginem in statu

[1] Passerini, op. cit., q. 184, a. 2, n. 14, p. 28.
[2] Op. cit., l. 1, c. IV, n. 7.
[3] Id., loc. cit.

viae numquam desistere ab *actuali* aliqua divinarum rerum considerationе absque corporis impedimento aut defatigatione »[1]. Tanto è evidente che l'operare è più perfetto del semplice poter operare!

* * *

Prima di porre termine a questo mio studio, mi pare utile esaminare alcune definizioni o nozioni della perfezione, che si trovano spesso nei libri degli ascetici, con quest'unico intento, di vedere se rispondono o no al pensiero di S. Tommaso che noi siamo venuti illustrando.

E primo: *La perfezione è l'amore di Dio.* La formola non è precisa. Innanzi tutto dicendo *amore di Dio,* si indica l'*atto* dell'amore, e quindi può intendersi tanto dell'atto emesso dalla virtù infusa della carità, quanto dell'atto fatto con l'aiuto della grazia attuale dalla potenza naturale. Difatti il Suarez, usando questa espressione, la completa: « Christiana perfectio in dilectione Dei (ed è l'atto) et in caritate, ut eius principio (ed è l'abito) essentialiter consistit »[2]. Mentre quando si dice *attività di carità,* tutti intendono che si parla dell'abito che prorompe negli atti. Di più, dicendo *amore di Dio,* intendiamo precisamente parlare dell'atto di carità che ha per oggetto immediato Dio. Ora: « licet caritas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem »[3]: vi è cioè anche l'atto di carità che ha per oggetto immediato il prossimo; ed anche questo entra essenzialmente nella perfezione: « Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianae vitae in caritate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi »[4]. Dicendo *attività di carità,* indichiamo l'*abito:* e tutti sanno che: « habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi »[5]. Del resto *attività*

[1] *De Mysteriis vitae Christi,* disp. 19, sess. 3.
[2] *De Virt. et stat. relig.,* l. 1, c. III, n. 21.
[3] 2, 2 q. 44 a. 2 ad 1.
[4] 2, 2 q. 184 a. 3.
[5] 2, 2 q. 25 a. 1. Per questo alcuni dicono che la perfezione è il perfetto amore di Dio e del prossimo. Cfr. P. CAROLUS MOROTIUS Cistercensis, *Cursus vitae spiritualis* (Ratisbonae, 1905), p. 1, § 15, p. 33.

di carità abbraccia tutti gli atti di cui la carità è capace, e quindi atti di amore verso Dio, ed atti di amore verso il prossimo. Nè si concluda perciò che, se la perfezione è carità, e quindi unione, ella deve essere unione al prossimo, come è carità verso il prossimo. « Obiectum amoris est bonum », dice S. Tommaso. « ... Bonitas autem Dei communicatur creaturae... Et ideo caritas qua diligitur Deus, non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus » [1]. Amando dunque il prossimo, noi amiamo in lui la bontà di Dio e a lui ci uniamo; e questa è la nostra perfezione. È vero che la carità del prossimo è amore di amicizia, e quindi ci porta ad amarlo *propter seipsum*. Però questo *propter seipsum* esclude bensì l'interesse nostro personale, ma non esclude l'amore di un altro *principalmente* amato, per ragione del quale amiamo gratuitamente l'amico [2]. E così, amandolo, ci uniamo più a Dio che al prossimo: e questa è la nostra perfezione. Finalmente, dicendo *attività di carità*, includiamo tutti gli atti non solo eliciti, ma anche imperati, in quel senso largo già sopra accennato; e questo in nessun modo è espresso dalla formola *amore di Dio*.

Altri dicono: *la perfezione è l'unione a Dio* [3]. La proposizione è senza dubbio vera: anzi questo è l'argomento di cui S. Tommaso si vale per provare che la perfezione consiste nella carità: « Vita christiana specialiter in caritate consistit, per quam *anima Deo coniungitur* » [4]. E direttamente: « In hoc perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhaereat » [5]. Rimane però a sapersi *qual'è* l'unione a Dio che costituisce la perfezione, perchè può esservi l'unione per *abiti* e per *atti*. La formola *unione a Dio* non ce lo dice. Possiamo inoltre domandarci quali sono gli atti che uniscono a Dio, dal momento che si può essere uniti a Dio non solo con gli atti di carità, ma anche con quelli di fede e di speranza: « Cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem: sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo unia-

[1] 2. 2 q. 81 a. 4 ad 3.
[2] BILLOT, *De Virt.*, thes. XXXI, p. 393.
[3] Cfr. p. es. G. FOCH S. I., *La vie intérieure* (Lyon, 1919), c. 1, n. 2, pag. 11 e n. 5, p. 13.
[4] 2, 2 q. 184 a. 1 ad 2.
[5] 2, 2 q. 186 a. 1; q. 44 a. 6.

tur. Unde amor est magis unitivus quam cognitio »[1]. E altrove: « Caritas est maior aliis (virtutibus theologicis); nam aliae important in sui ratione quamdam distantiam ab obiecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor caritatis est de eo quod iam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 1 Io. IV, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo* »[2]. La formola esaminata non determina nulla. E ancora S. Tommaso dichiara in che cosa consiste questa unione[3]. Due, egli dice, sono le unioni dell'amante coll'amato, una reale o *secundum rem*, l'altra *secundum affectum*. La prima è la presenza degli amici: e di questa non occupiamoci. L'altra, trattandosi dell'amore di amicizia, di che ora vogliamo parlare, ecco che cos'è: « cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi: et inde est quod amicus dicitur esse *alter ipse*... Secundam (cioè quella di cui ora parliamo) autem unionem (amor) facit *formaliter*, quia ipse amor *est* talis unio vel nexus ». E nella risposta ad 2: « Quaedam vero unio est *essentialiter* ipse amor: et haec est unio secundum coaptationem affectus; quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum in amore quidem amicitiae ut ad seipsum ». Potremo allora tirare questa conseguenza: la carità è sempre unione *formaliter* ed *essentialiter;* ma l'unione non è sempre carità. Ed ecco perchè preferisco la formola *attività di carità* all'altra *unione a Dio.*

* * *

Una terza formola abbastanza comune è: *La perfezione è la conformità alla volontà di Dio.* Mi pare che queste parole ammettono due interpretazioni; si può intendere l'*affetto* e l'*esecuzione.* L'*affetto*, cioè l'amore alla volontà di Dio, è la *coaptatio*

[1] 1, 2 q. 55 a. 2 ad 3.
[2] 1, 2 q. 66 a. 6.
[3] 1, 2 q. 28 a. 1.

affectus, di cui ci ha parlato l'Aquinate, in che formalmente ed essenzialmente consiste la carità. Però bisogna osservare che l'amore alla volontà di Dio è *uno* dei *tanti* affetti dell'amante verso l'amato, e molto più verso Dio: « Quoniam Deo volumus bonum propter seipsum », dice il card. Gaetano, « intellige quod duplicia sunt Dei bona, quaedam *in ipso,* quaedam *ad ipsum.* Bona quae sunt in ipso, scilicet sua vita, sapientia, potentia, bonitas, iustitia, misericordia et huiusmodi... quia complacet nobis Deum sic esse sicuti est... Bona autem quae ad Deum sunt, ut honor, regnum et *obedientia*... procuramus quantum possumus quod sint » [1]. La formola dunque *conformità alla volontà di Dio* restringe senza ragione il campo della carità. Che se per *conformità alla volontà di Dio* intendiamo l'*esecuzione* della divina volontà, allora questa non è la *carità,* ma l'*effetto* della carità, tanto distinto dalla carità che è persin separabile. Possiamo avere conformità di volontà senza carità, non solo quando due volontà convengono casualmente, ma anche quando una si conforma all'altra per interesse umano, per timore vile, o, se si vuole, anche santo: « Obedientia habet laudem ex eo quod *ex caritate* procedit: dicit enim Gregorius (*Moral.*, lib. ult., c. 10 a med.) quod — obedientia non servili metu, sed caritatis affectu servanda est, non timore poenae, sed amore iustitiae —. Ergo caritas est potior virtus quam obedientia » [2]. Che se si può avere conformità alla volontà di Dio senza carità, non si può avere carità senza conformità alla volontà di Dio, perchè la vera carità che *vuole* il bene, lo *dà* anche quanto può, e perciò si chiama *actuosa, efficiens, obedientialis.* « Caritas sine obedientia esse non potest, dicitur enim 1 Io. II, 4, quod *qui dicit se nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax est... qui autem servat verba eius, vere in hoc caritas Dei perfecta est.* Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle et nolle » [3], ed eccone la ragione: « Amans... reputat voluntatem amici sicut suam... Et propter hoc proprium est amicorum eadem velle » [4]. Questo vale non solamente per la virtù speciale dell'ubbidienza ma in genere

[1] 2, 2 q. 23 a. 1.
[2] 2, 2 q. 104 a. 3, *Sed contra.*
[3] 2, 2 q. 104 a. 3.
[4] 1, 2 q. 28 a. 2.

per la conformità alla divina volontà, sia *in ratione regulae volitionis*, volendo quello che Dio vuole che noi vogliamo, sia acquietandoci, almeno colla volontà che dicesi *ut ratio*, a quello precisamente che Dio vuole e ci è conosciuto [1]. Ne viene dunque che la formola *conformità alla volontà di Dio* non dice tutto quello che dice l'altra *attività della carità*, e che pure dovrebbe dirsi [2].

Una parola cade qui in acconcio sulla *devozione*. L'Aquinate la definisce così: « Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum » [3]; e nella risposta ad 1^{m}: « devotio est actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum ». Parve a taluno che potesse identificarsi colla perfezione. Il ch. Dublanchy scrive [4]: « En réalité, cette perfection chrétienne ne diffère donc point de cette vraie dévotion si fidélement décrite par Saint François de Sales au premier chapitre de son *Introduction à la vie dévote* ». Lasciamo da parte che la devozione non è una *virtù*, ma un *atto* della virtù di religione: ad ogni modo devozione e perfezione hanno qualche cosa di simile, se quest'ultima si definisce come lo stesso Autore, col Suarez, l'ha definita: « La charité qui constitue la perfection chrétienne est donc une charité fortement établie dans l'ame, qui la dispose habituellement à faire promptement, constamment et diligemment non seulement ce qui est strictement commandé par Dieu, mais encore ce que l'on sait lui être plus agréable ». Non è però certo questo il pensiero di S. Tommaso, il quale scrive: « Ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adhaerendo ei per quamdam spiritus unionem: sed quod homo

[1] BILLOT, *De Deo Uno et Trino,* (Prati, 1910), l. 1, thes. XXIX, pag. 252, e *De Verbo incarnato* (Prati, 1912), thes. XXVIII, pag. 309.

[2] Alcuni non ammettono scelta tra questa formola e la precedente da noi citata: « (La perfection) c'est donc l'entière *conformité à la volonté divine.* Mais la perfection c'est aussi la *vie d'union à Dieu* par la pensée et l'amour... De cette double notion laquelle est la meilleure? Il n'y a point ici de choix à faire: les deux explications ne sont pas différentes, elles se confirment et se complètent ». Chan. AUGUSTE SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver* (Paris, 1909), ch. 1, § II, nn. 4 e 5, pag. 10.

[3] 2, 2 q. 82 a. 1.

[4] *Dictionnaire de Théologie Catholique* par A. VACANT et E. MANGENOT, Artic. *Ascétique,* col. 2039.

tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus (e questo è la devozione) hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quae est religionis principium » [1]: e più sotto: « caritas et devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico, et etiam per devotionem caritas nutritur: sicut et quaelibet amicitia conservatur et augetur per amicabilium operum exercitium et meditationem » [2]. Dunque altra cosa è la devozione, ed altra cosa è la carità, e per conseguenza la perfezione. Del resto che S. Francesco di Sales, nel luogo citato, intenda parlare della devozione, e non della perfezione, appare dalle stesse sue parole: « Il faut avant toutes choses que vous sçachies que c'est que la vertu de *devotion*... La vraye et vivante devotion, o Philothee, *presuppose* l'amour de Dieu ».

* * *

Ad altri è piaciuta questa formola: *La perfezione è la somiglianza con Dio* [3]. « Duplex est similituto », dice S. Tommaso, « una omnimoda aequiparantiae... Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum; inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Dionysius enim dicit in 9 c. de div. nom (a medio 6, 3): — Eadem similia sunt Deo, et dissimilia: illud quidem secundum contingentem imitationem; hoc autem, secundum quod causata minus habent a causa. — Quodlibet autem bonum in creatura existens est quaedam participata similitudo primi boni » [4]. Ma la perfezione non sarà certo quella somiglianza a Dio nell'ordine naturale, che consiste nell'essere l'uomo, al pari del suo Creatore, intelligente e volente. Quale dunque sarà? « Cum similitudo attendatur secundum convenientiam, vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in

[1] 2, 2 q. 82 a. 1 ad 1.
[2] 2, 2 q. 82 a. 1 ad 2.
[3] Cfr. P. Neumayr S. I., *Vera Idea Theologiae asceticae scientiam Sanctorum exhibens* (Romae, 1839). Praefatio auctoris, p. 8.
[4] 2, 2 q. 163 a. 2.

in forma » [1]. Quale dunque questa forma in cui il perfetto comunica con Dio? Certo le virtù. « Sicut Augustinus dicit (Lib. *de moribus Eccles.*, c. 6), — oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci: et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus. — Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari... prout est exemplariter in Deo: et sic dicuntur virtutes exemplares » [2]. Ma per virtù possiamo intendere gli abiti virtuosi o gli atti. Quali dei due ci faranno simili a Dio, e quindi perfetti? Non certo i soli abiti infusi, perchè si ritrovano nei perfetti e nei non perfetti, cioè in tutti quelli che hanno la grazia santificante. Questa è quella somiglianza a Dio che si presuppone all'amore di amicizia: « Similitudo... ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi » [3], secondo il noto proverbio: *Amicitia amicos pares aut invenit, aut facit.* Dunque la perfezione sarà la somiglianza a Dio negli atti virtuosi, e principalmente nella carità che tutti li assomma. In questo senso intendiamo le parole di Gesù Cristo: « *Estote perfecti vos sicut perfectus est Pater vester qui in coelis est* » [4]; dove, si noti che il Padre celeste è precisamente proposto quale modello di carità verso amici e nemici, « *qui solem suum oriri facit super bonos et malos* » [5]. O, se si vuole, possiamo dire che ci è modello quel Dio che è carità, *Deus caritas est* [6], ma carità sempre in atto; l'imitazione perfetta sarà dunque l'attività della carità. Confrontando allora le due formole, la nostra e quella che stiamo esaminando, ripeteremo come per la precedente: non ogni somiglianza a Dio è la perfezione, perchè non ogni somiglianza a Dio è attività di carità: mentre invece l'attività di carità è la più perfetta somiglianza a Dio. Che se si domandasse: il perfetto è tale per l'attività della carità, o per la speciale somiglianza sopra descritta? risponderei:

[1] 1 q. 4 a. 3.
[2] 1, 2 q. 61 a. 5.
[3] 1 q. 27 a. 4 ad 2.
[4] Matt., V, 48.
[5] Id., 45.
[6] 1 Io., IV.

la perfezione si desume dal fine: ma il fine dell'uomo non è la somiglianza a Dio, ma piuttosto l'amore di Dio: dunque è per l'amore di Dio che l'uomo è perfetto [1].

* * *

Finalmente, per dir tutto, v'è chi sostiene la tesi: *La perfezione è la contemplazione mistica* [2]. Per ora mi accontento di richiamare una osservazione di S. Tommaso: la contemplazione *presuppone* ed *ha per effetto* la carità, e quindi la perfezione; non la costituisce: « *Vita* contemplativa (e lo stesso vale per l'*atto*, perchè la vita contemplativa essenzialmente consiste nell'atto: « actus contemplationis, in quo essentialiter consistat vita contemplativa », 2, 2 q. 180 a. 2), licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis *ex caritate* ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visae amplius *excitat amorem*... Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur » [3]. La contemplazione

[1] Anche qui alcuni identificano tutte le formole: « Gli uni pongono la perfezione nell'*amore di Dio,* e gli altri nella *conformità al suo santo volere.* Sono queste in sostanza due cose identiche, perchè volere quanto un altro vuole, è un amarlo; e chi ama Dio non ha altra volontà che la divina: donde origina una perfetta *rassomiglianza* con lui, quella della santità; essendo la volontà di Dio essenzialmente santa ». Mons. ANDREA IGHINA, *Istituzioni di teologia ascetica e mistica* (Mondovì, 1892), n. XX. Ed al n. XIX: « Così l'anima si *unisce a Dio*... E in questa unione sta la *somiglianza* ». Questa identificazione generale però prova che le formole non sono scientificamente precise.

[2] Cfr. A. SAUDREAU, *L'état mystique, sa nature, ses phases* (Paris, 1903), ch. XIII, § 1, p. 217: « Les mots voie mystique, voie contemplative, voie unitive, voie parfaite désignent le même état »; J. ARINTERO O. P., *Las alturas de la contemplacion accesibles a todos* (Salamanca, 1916), cuestión 4ª, a. 1°, p. 386.

[3] 2, 2 q. 180 a. 7 ad 1.

sarà dunque un vasto e nobilissimo campo ove la *carità* eserciterà la *sua attività*, cioè la perfezione cristiana potrà espandersi.

Facilmente apparirà che tutte queste formole che sono venuto enumerando, pur avendo del vero, sono vaghe ed imprecise, e non rispondono esattamente alla nozione di perfezione propostaci con tanta copia di argomenti convincenti dall'Angelo delle Scuole [1]. Ci pare che la nostra meglio l'esprima, e perciò la prendiamo per punto di partenza dei nostri studi di ascetica e di mistica.

OTTAVIO MARCHETTI S. I.

[1] Non sarà fuor di proposito riportare il pensiero di un altro grande Dottore, S. Francesco di Sales (Mons. PIERRE CAMUS, *Esprit de S. François de Sales*, p. I, c. XXV): « Je n'entends parler que de perfection, et je vois fort peu de personnes qui la pratiquent. Chacun en fait une à sa mode: les uns la mettent en l'austérité des habits, d'autres en la fréquentation des Sacrements, d'autres en l'oraison, d'autres en certaine sorte de contemplation passive et suréminente, d'autres en ces grâces extraordinaires que l'on appelle gratuitement données; et tous ceux-là se trompent; prenant les *moyens ou les effets* pour la cause. Pour moi, je ne sais ni ne connois point d'autre perfection que d'aimer Dieu de tout son cœur, et son prochain comme soi-même. Toute autre perfection sans celle-ci est une fausse perfection. La charité est le seul lien de perfection entre les chrétiens, et la seule vertu qui nous unit à Dieu et au prochain comme il faut, en quoi consiste notre fin et consommation dernière; c'est là la fin de toute consommation, et la consommation de toute fin. Ceux-là nous trompent, qui nous forgent d'autres perfections... Je sais que les austérités, l'oraison et les autres exercices de vertu sont de fort bons moyens pour avancer en la perfection, pourvu qu'ils soient pratiqués en charité, et par le motif de la charité. Il ne faut pourtant pas mettre la perfection dans les moyens, mais dans la fin où ces moyens conduisent; autrement ce seroit s'arrêter dans le chemin et au milieu de la course, au lieu d'arriver au but ».

Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima

Sensus decisionis per comparationem decreti ad doctrinam Petri Ioh. Olivi nunc primum ope Codicis Vaticani Latini 1116 stabilitam circumscribitur

Quanti momenti sit inquisitio habitudinis animam humanam inter et corpus non solum ex ipsa natura rei speculative elucet, sed etiam ex maxime variis et oppositis solutionibus huius difficillimi problematis, quae inde a temporibus Platonis et Aristotelis succedentibus temporibus per S. Augustinum, Scholasticos duce D. Thoma, per Cartesium aliosve Rationalistas philosophicos, per Lockium et succedentes ei Empiristas, per Kantium demum et eius asseclas datae sunt, historice luculenter apparet. At non solum philosophos sed etiam theologos ipsumque summum Magisterium ecclesiasticum haec gravissima quaestio saepenumero occupavit. Facile enim patet, quam intime sit connexa cum veritate divinitus revelata, cum constitutione dico hominis et in primis Dei-Hominis, Iesu-Christi.

Iamvero facile celeberrima inter omnes decisiones est notissima illa definitio Concilii Viennensis (1312): « substantia animae rationalis seu intellectivae vere et per se humani corporis forma est »[1]. Hac definitione nituntur omnes, quae postea de eadem re repetuntur formulae, ut a Concilio quinto Lateranensi contra Pomponatium et a Pio IX. contra Güntherum aliosve. Variae vicissim scholae catholicae ex hac profectae formula acutissimas deduxere conclusiones, ut sua quaeque placita philosophica tuerentur. Speciminis gratia mentio fiat hic controversiae sat notae inter cele-

[1] DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum*, 12 ed., Friburgi Brisgoviae, 1913, n. 480, 481.

berrimos illos duos viros Zigliara et Palmieri [1]. Fatendum tamen est neutrum omne tulisse punctum. Nec mirum. Licet enim apud omnes constet Concilium damnasse errorem Petri Iohannis Olivi († 1297 Narbone in Gallia), ducis factionis Spiritualium in inclyto Ordine S. Francisci, quisnam tamen sensus doctrinae eius falsae praecise fuerit plane incertum et obscurum hucusque fuit, cum scripta Olivi ab eius adversariis magnam partem deleta essent et quid eorum superesset ignoraretur.

Feliciter accidit ut P. Franciscus Ehrle S. I., qui et per plures annos singulari plane prudentia almae Bibliothecae Vaticanae praefuit et una cum doctissimo P. Henrico Denifle O. Pr. multa nova eaque pretiosa documenta de re literaria et gestis ecclesiasticis medii aevi publici iuris fecit [2] et praesertim historiam Franciscanorum illorum temporum gravissimis lucubrationibus illustravit, in Bibliotheca olim Borghesiana Romana varios codices repererit, qui quaestiones Petro Ioannis Olivi attribuendas continebant [3]. Post longas inquisitiones in ipsa Bibliotheca Vaticana amplum codicem optime conservatum invenit (Vat. Lat. 1116 in folio, continens 296 folia), qui totus philosophiam dicti Auctoris speciatim vero eius doctrinam de informatione corporis humani per animam continet. Ita factum est, ut nunc genuinam Olivi doctrinam ex manuscriptis, paucis annis post eius mortem, ut videtur, exaratis, ad initia saeculi decimi quarti pertingentibus, haurire clare et tuto possimus [4].

[1] ZIGLIARA, *De mente concilii Viennensis*, Romae, 1878; PALMIERI, *Animadversiones in recens opus de mente concilii Viennensis*, Romae, 1878; EHRLE, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Freiburg Br., 5 (1889), 635; JANSEN, *Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele* in « Zeitschrift für Katholische Theologie », Innsbruck, 32 (1908), 298-306, 471-487; DEBIÈVRE, *La définition du concile de Vienne* in « Recherches de science religieuse », 3 (1912), 321-344; VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique sub « forme du corps humain », auctore A. Michel.*

[2] In primis in dicto « Archiv », I-VII (1885-1900).

[3] Cum Bibliotheca Borghesiana, regnante Leone XIII, Vaticanae incorporata sit, inveniuntur nunc dictae quaestiones in Codd. Vat. Lat. 46, 54, 88, 106, 173, 322, 358.

[4] Cuius plura de compositione et vasto argumento Cod. Vat. 1116 eiusque relatione ad codices Borghesianos scire interest, adeat commentaria EHRLE, *Petrus Ioh. Olivi, sein Leben und seine Schriften* in « Archiv », 3 (1887), 409-552 et JANSEN, *Die handschriftliche Ueberlieferung der specu-*

Cum nobis proposuerimus definire, quisnam sit exacte sensus declarationis conciliaris et quonam spectet eius intentio, hoc nobis unicum officium incumbit, ex omnibus dictorum codicum quaestionibus ea omnia eaque sola diligenter eruere et congerere, quae quid Olivi de informatione corporis per animam statuerit nos edocent. Per haec mentem Concilii Viennensis perfecte assequemur, cum apud omnes plane in confesso sit et quasi ut principium non amplius probandum assumatur Concilium Viennense voluisse damnare errorem Olivi eumque solum. Unde secundum omnes regulas, quae in quaestionibus historiae dogmatum ab unoquoque artis perito adhibentur sensum definitionis ex adiunctis historicis et praesertim ex opposita haeresi dimetiendum esse; certe ex stabilita doctrina Olivi immediate stabilitus erit sensus definitionis Concilii Viennensis.

Iamvero, nisi tempora nostra turbulenta impedivissent, quominus amplae lucubrationes nostrae ederentur in virorum doctorum utilitatem, hoc commentario opus non esset. Inde enim ab anno 1910 adornandae publicationi dictorum manuscriptorum Bibliothecae Vaticanae 1116 incubuimus. Cum ergo parum spei affulgeat rem modo publici iuris faciendi, libentissime annuimus votis Redactoris huius ephemeridis et primitias laboris lectoribus benevolis offerimus [1].

* * *

Continet autem Codex Vaticanus, qui quoad rem explicatio secundi libri Sententiarum est, 118 quaestiones cum theologicas tum longe maiore numero philosophicas. Quaestiones 51, 54, 59 prae ceteris ad rem nostram faciunt, licet passim et sparsim tangantur quae inquisitioni praeiacenti lucem afferant. Ut vero penitius et methodice mentem Olivi sat obscuram dilucidemus eiusque sententiam valde implexam gradatim enodemus, prima quidem parte quid generatim de materia et forma earumque relatione sentiat inqui-

latiren Schriften Olivis in « Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft Fulda », 31 (1918), 141-164, ubi etiam totus Index 118 quaestionum reproductus est.

[1] Cfr. JANSEN, *Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele* in « Franciscanische Studien », 5 (1918), 153-175, 233-258, Münster W.

remus, altera parte haec generaliora principia ad particularem casum, de quo hic agitur, ad informationem dico corporis humani per animam, ipsis eius verbis applicabimus.

Conceptum materiae, ut a primo puncto exordiamur, generatim efformat Olivi ut fidelis assecla antiquioris, quem vocant, Augustinismi in oppositione ad moderniorem per D. Thomam evictum Aristotelismum et ut discipulus antiquioris scholae Franciscanae praeeuntibus Alexandro Halesio et S. Bonaventura [1]. Unde materia ex sese iam aliquem verum actum habet, licet imperfectum et per formam ulterius complendum, habet porro ex sese iam numericam unitatem. Deinde haec materia seu potentialitas substantialis pertinet ad essentiam cuiuscunque entis finiti seu creabilis; alias forma eius esset infinita, utpote irrecepta. Porro materia a forma realiter distinguitur.

Propter rationem allatam principium materiale, ut realiter distincta entitas, etiam in puris spiritibus invenitur; alia vero est materia quae ad constitutionem corporis, alia vero quae ad constitutionem spiritus destinatur.

In quaestione 16. « an in omnibus substantiis sive intellectualibus sive corporeis sit compositio materiae et formae » dicit Auctor post propositas obiectiones: « dicendum quod licet aliqui tenuerint et teneant — Aristotelicos, imprimis S. Thomam eiusque asseclas prae oculis habet — non esse materiam... credo tamen iuxta communiorem opinionem — revera fautores Augustinismi, qui usque ad Albertum M. dominabantur, unanimes erant in statuenda materia spirituali in spiritibus — in eis esse compositionem materiae cum forma... Ad huius pleniorem intelligentiam quatuor sunt notanda, quorum duo sunt communia omnibus substantiis, duo vero alia sunt

[1] Cfr. Scholia eruditione plena editionis operum S. BONAVENTURAE, Ad aquas claras (Quaracchi), v. g. ad II Sent. dist. III art. I q. I-III; ZISCHÉ, *Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura* in « Philosophisches Jahrbuch », 13 (1900), 1-21; PALHORIÈS, *La nature d'après saint Bonaventure* in « Revue néoscolastique », 19 (1912), 177-200; EHRLE in « Archiv », 5 (1889), 603-635; DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4. éd., Louvain, 1912; UEBERWEG-BAUMGARTNER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 10 Aufl., Berlin, 1915; MANDONNET, *Siger de Brabant*, 2. éd., I. partie, Louvain, 1911.

substantiis intellectualibus propria... tertio oportet videre an ratio et natura materiae cum proprietatibus naturae angelicae possit se compati, quarto an natura angelica... possit sine materia salvari in complemento suae existentiae et speciei ». Quoad hoc ultimum punctum dicit: « defectus materiae... ponit in eis essentiam imparticipabilem et imparticipatam et sic per consequens Deo aequalem,... ponit etiam eos respectu Dei omnino invariabiles et insusceptibiles omnis doni sui et cuiuscumque gratiae seu influentiae suae... Ponit etiam eorum intellectum omnino inerrabilem et invariabilem et eorum libertatem omnino impeccabilem et immutabilem, impassibilem et impunibilem et imbeatificabilem et penitus ab omni passione seu receptione et ab omni determinata inclinatione et aspectu, etiam ab omni accidente penitus elongatas... Ut autem sciatur quod haec opinio est recte Sanctorum, sub expresso vocabulo materiae dicit Augustinus materiam esse in angelis », citantur multi loci v. g. *Confess.*, XII, 6, 7, 8, 12, 13; *De genesi, ad lit.* I, 14, 15, II, 11, VII, 6, ubi revera sanctus Doctor hoc effert.

In oppositione ad materiam forma est principium actuans et determinans. Cui conceptui evolvendo nihil immorandum est, cum eum omnes scholae eodem modo efforment.

Eo magis indagandum est, quomodo materia et forma sese ad invicem habeant. Et primo quidem mirari quis iure posset, quod Olivi, non obstante opinione Augustiniana in quaestione tunc temporis acriter agitata de rationibus seminalibus, positionem S. Augustini omnino relinquit eiusque spermata exuberantia ad potentialitatem sensu fere Aristotelico acceptam deprimit [1]. Sed hoc doctrinae caput levioris est ponderis quoad conceptionem totius eius systematis hylomorphici.

Multo maioris momenti est, quod docet de pluralitate formarum in uno eodemque individuo organico; immo haec eius doctrina clare concepta facile viam sternit ad plene intelligendam eius haeresim a Concilio damnatam de informatione hominis. Quod

[1] De doctrina Augustini et Augustinismi confer praeclara commentaria in dicto *Dictionnaire* per PORTALIÉ conscripta; de pugna saeculo XIII exorta cfr. EHRLE, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus* in « Zeitschrift für kath. Theologie », 13 (1889), 172 seqq.

quidem factum qua tale attinet, admittere eum plures in rebus organicis formas non modo nihil novi erat, sed e contra universaliter ab omnibus scholasticis ante S. Thomam docebatur praeeunte D. Augustino [1]. Eo magis devius et absonus est modus, quo explicat, quomodo plures formae eandem materiam informare possint. Non enim, prout Albertus M. et Scotus volunt, rem ita concipit, quod materia simul cum inferiore forma sit per modum unius illud informabile, quod ut materia proxima per ulteriorem formam informétur, immo expresse negat unam formam esse in potentia ad aliam et hinc eius quasi materiam. E contra res se ita secundum eum habet: materia primo informatur inferiore forma, qua informatione capax et digna fit, quae altiore forma informetur et ita porro. Unde condicio requisita ad hoc, ut eadem materia compluribus formis informari possit, est ex parte formarum gradatio successiva earum et coniunctio seu connexio earum in una materia; ex parte vero materiae successiva elevatio, purificatio, ut ipsius Olivi saepius repetitis verbis utamur, sublimatioque per praecedentes formas, qua demum sublimatione capax fit ad suscipiendam altiorem formam. Unde vinculum diversas formas uniens est tantum materia. Ulterius sequitur, id quod fere caput in errore Olivi est, quod inter varias formas nullo modo intercedit, sicut in sententia Alberti et Scoti, ratio possibilis et actualis seu determinabilis et determinantis, sed solum relatio rectoris, motoris, stabilimenti ad instrumentum, sicut saepius ipse hoc effert, et superioris ad inferiorem regendum. Hoc est quod hucusque omnes omnino auctores, Zigliara et Palmieri minime exceptis, latuit et deficientibus manuscriptis necessario latere debuit. Patet autem, quod si, ut iam secundam partem praeveniamus, Olivi animam intellectivam ullo modo formam esse corporis humani negat, in hoc eum adamussim errorem Platonis profiteri et renovare, qui animam superiorem non formam sed tantum gubernatricem corporis esse vult. Quare de unitate substantiali animam inter et corpus actum est. Et haec est praecise funesta haeresis Olivi, quam Concilium damnare voluit.

[1] Cfr. TEDESCHINI, *Dissertatio historica de sententia Scholasticorum circa essentiam corpoream*, Romae, 1878; JANSEN, *Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele* in « Zeitschrift für kath. Theologie », 32 (1908), 291-306.

* * *

Applicemus iam haec generaliora principia omnis compositionis materiae cum forma ad habitudinem relationemque, quae inter animam humanam et corpus intercedit.

Et primo quidem longus est Olivi in defendenda pluralitate formarum in homine. Tractat autem ex professo de hac re in quaestione 50: « an in corpore humano sit aliqua forma substantialis praeter animam ». Ex ordine probat thesim argumentis philosophicis et theologicis. Priora his verbis inducit: « opinio [contraria] autem non potest habere in se veritatem. Quod patet, si attendamus ad hominis generationem, ad eius corruptionem, ad rationum formalium quidditatem et definitionem et ad earundem effectum varium et variam proprietatem et passionem ». Subtiliter hic doctrinam, quae unitatem formae tenet, crisi subicit. Inter rationes theologicas afferuntur notissima, quae tunc temporis passim ab asseclis antiquioris Augustinismi afferebantur, argumenta petita ex Christo-Homine, qui totam ex Virgine traxerit carnem, qui vivus et mortuus plane idem fuerit, et ex peccato originali. Ipsi quaestionis capiti annexa est longa appendix, in qua primo quatuor probationes pro unitate formae proponuntur et ab Olivi refelluntur, et secundo plurimae evasiones, quibus adversarii argumenta pro pluralitate effugere et evacuare nituntur, earumque insufficientia enumerantur. Negari nequit Auctorem in sustinenda opinione sua magnum ostendere acumen ingenii; nec facile tantam eruditionem philosophico-theologicam quoad hanc subtilem et saeculo decimo tertio vehementissime agitatam controversiam [1] apud alium Scholasticum auctorem congestam inveneris.

Proposita doctrina de pluralitate formarum, transeundum iam est ad considerandam constitutionem animae. Componitur autem ipsa ex materia spirituali et tribus partibus formalibus, vegetativa,

[1] Cfr. Ehrle, « Archiv », 5 (1889), 618 seqq.; « Zeitschrift f. kath. Theol. », 13 (1889), 172 seqq. sicut supra, praeterea *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas,* l. c., 37 (1913), 266-318; Guilelmus de la Mare O. F. M., *Correctorium doctrinae fr. Thomae,* Venetiis, 1516, praeterea dictos libros de Wulf, Ueberweg-Baumgartner.

sensitiva, intellectiva, quarum unaquaeque ut substantiale quid una cum aliis duabus efformat per additionem quasi mere mechanicam unam totalem formam hominis animam eius. Uti ex praecedentibus constat, singulae partes formales ad se invicem referuntur et inter se copulantur solummodo mediante materia spirituali nec ullo modo se ita habent ad invicem, ac si inferior sit materia superioris ut eius formae. Quaestione 59 dicit Auctor: « cum enim sensitiva sit forma substantialis humani corporis... pars autem intellectiva et sensitiva sint unitae tamquam duae naturae formales in una materia... et ita invicem sibi consubstantiales tamquam partes substantiales unius formae substantialis animae: oportet quod pars intellectiva et corpus sint sibi substantialiter unita in uno supposito rationalis animae tamquam partes eius substantiales ». Quaestione 51 dicit: « cum sensitiva sit forma substantialis humani corporis... et ita sint ad invicem substantialiter unita tamquam forma et materia, pars autem intellectiva et sensitiva sint unitae tamquam duae naturae formales in una materia... animae, oportet quod pars intellectiva et corpus sint sibi substantialiter unita in uno supposito rationalis animae. Hoc enim sufficit ad hoc quod aliqua duo dicantur sibi substantialiter unita sc. quod substantialiter coexistant in uno... supposito..., sicut patet de duabus partibus unius ignis vel lapidis vel consimilium, quae sibi non uniuntur tamquam materia et forma ». Licet autem haec conceptio tripartitionis formae primo aspectu satis mira videatur, nihilominus haec non erat proprium quid Olivi, sed etiam ab aliis, v. g. a Robert Kilwardby O. Pr., archiepiscopo Cantuariensi, tenebatur; neque hoc est, quod ullo modo a Concilio damnatum vel etiam tactum sit.

Quod vero omnino inauditum erat et, ut videtur, primo ab Olivi excogitatum est hoc quod negat partem formae intellectivam per se seu ratione sui informare corpus humanum. In tantum autem confidit ipse sententiae propriae, ut de opposita in quaestione 51 dicat: « haec autem positio non solum est contra opinionem theologorum, sed etiam rationi valde contraria et in fide Christi miro modo periculosa. Duo enim sequuntur necessario ex hac positione: primum est, quod pars intellectiva et libera sit forma corporis per se et in quantum talis aut quod nullo modo sit unita corpori sub-

stantialiter; secundum est ... ». Partem autem intellectivam et liberam per se et in quantum talem non esse formam corporis ex eo prorsus elucere autumat, quod secus aut corpus per eam intellectivum, spirituale liberumque fieret aut e contra ipsa qualitatibus dictis privaretur et in rem corpoream verteretur. In quaest. 51 pro assertione quod pars intellectiva et libera non sit per se forma corporis ut rationem affert: « si pars intellectiva est eius forma, cum omnis materia fiat in actu per suam formam, tunc sicut corpus humanum est vere sensitivum et vivum per animam sensitivam, sic erit vere intellectivum et liberum per partem intellectivam... Forte dicetur, quod pars intellectiva non dat corpori esse intellectuale et liberum, sed esse humanum ... Evasio stare non potest, quia si esse humanum non dicet esse intellectuale vel liberum, non dicit aliquod esse spectans ad esse partis intellectivae. Praeterea omnis forma communicat suae materiae aliquam operationem; cum enim forma in quantum forma dicat vigorem actualem et activum et maxime forma nobilissima et actualissima, qualis est forma partis intellectivae: ergo corpus habebit operationem intellectualem et liberam... Praeterea essentia, in qua radicatur potentia aut a qua oritur, non est minus nobilis quam talis potentia. Si ergo essentia formae intellectivae potest communicari corpori, ergo et potentiae, quae ab ea oriuntur vel quae in ipsa radicantur ». Facile cuivis apparet totum hunc errorem Auctoris inde pullulare, quod detortum informationis conceptum habet. Putat enim in unione duarum substantiarum partialium ex eis unam plane realitatem physicam fieri unamque in realitatem alterius transire, ita ut in casu nostro anima corpori omnia attributa sua, vires, qualitates actionesve communicet. Errat ergo in conceptione generalis habitudinis formae ad materiam per excessum et hinc in conceptione particularis relationis intellectivae partis animae ad corpus per defectum.

Nihilominus intellectiva et libera anima seu pars eius intellectiva et libera substantialiter cum corpore coniuncta est (q. 51), quia materiam spiritualem informat; haec autem materia spiritualis etiam per animam vegetativam et sensitivam informatur, vegetativa porro et sensitiva pars animae ratione sui seu per se corporis forma sunt. In hoc Olivi pluries insistit et coram censo-

ribus (1283) et adversariis saepe repetit, quod licet anima intellectiva non sit forma corporis, tamen substantialiter ei uniatur. Unde etiam saepe effert nunquam se negasse animam intellectivam vere esse formam corporis, sed hoc se dicere eam non per se esse formam eius, cum non sit nisi mediante sensitiva vel vegetativa parte.

Ita demum Olivi totam hominis constitutionem sibi fingit: corpus habet ex se esse suum physicum, naturale, organizatum; anima vero constituitur materia spirituali et tribus partibus substantialibus formalibus, quae simul sumptae unam formam totalem animae efficiunt. Informatio materiae spiritualis per partes vegetativam et sensitivam eam perfectiorem reddit purioremque et sublimiorem efficit; qua purificatione digna fit, quae parte intellectiva informetur. Porro partes vegetativa et sensitiva per se ipsas corpus informant, nullo modo autem pars intellectiva. Quia vero haec materiam spiritualem informat, quam vicissim partes vegetativa et sensitiva informant, hinc est quod etiam ipsa corpori substantialiter coniuncta est. Demum pars intellectiva, utpote suprema et dominans, regit et movet partes vegetativam et sensitivam ut instrumenta sua et subditas suas et hinc regit et movet etiam mediate corpus. Unde facile patet coniunctionem animae intellectivae cum corpore non esse formalem, licet substantialem, sed esse mere dynamicam sensu Platonis, Cartesii, aliorum et hinc inter animam intellectivam et corpus non intercedere veram unitatis in essendo rationem.

* * *

Contra hunc errorem insurgit decisio conciliaris; quo errore circumscripto et clare definito circumscribitur eo ipso sensus definitionis. Quod ergo Concilium intendit stabilire, non est, ut cl. Palmieri vult, unicitas animae vel damnatio complurium animarum, quam Olivi omnino non docuisse merito cl. Zigliara effert, nec est ullo modo, ut ipse Zigliara putat, definitio modi unionis animae cum corpore sensu thomistico accepti, ut recte Palmieri negat; nam formula definitoria iam anno 1283 a Censoribus ex ordine seraphico Olivi subscribenda iniuncta et postea ab ipsis Franciscanis, qui sive Bonaventurae sive Scoti asseclae certissime pluralitatem

formarum profitebantur, Patribus Concilii proposita fuerat. Et merito quidem supremum et infallibile Magisterium ecclesiasticum huic quaestioni mere philosophicae nec, ut videtur, ad revelationem ullo modo spectanti se immiscere sapienter noluit, sicut et omnes subsequentes declarationes magisterii ecclesiastici hoc tantopere controversum punctum attingere studiose declinant et plenam libertatem in suo sensu abundandi unicuique relinquunt [1].

Quod haec quaestio etiam nostris temporibus nondum definita sit omnino sequi videtur ex verbis Pii IX ad episc. Wratislaviensem die 30 April. 1860: « sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam sc. rationalem... in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio nec proinde sine errore in fide possit negari (Denzinger-Bannwart, n. 1555, nota). Certe si ne unicitas quidem animae signatis verbis definita, sed solum « vera interpretatio » dogmatis est, a fortiori non est definitum materiam omnem actum ab anima habere.

Multo gravius est et maioris momenti statuisse hominem et imprimis Christum-Hominem esse ens stricte unum, quae unitas sit necessario formalis seu unitas essendi et non tantum dynamica seu unitas operandi agendique, sicut Olivi hoc quoad animam intellectivam statuerat. *Haec igitur unitas formalis, quae efficitur vera informatione corporis per totam animam et nominatim per animam intellectivam est illud ipsum totumque quod ut veritas revelata per celeberrimum decretum Viennense definitur.* Aliis verbis: unitati hominis non satisfit eo, quod anima intellectiva corpus ut motor regat vel cum corpore qualicunque modo substantialiter unita sit [2].

Luculentissime huic explicationi decisionis conciliaris, quam quidem secundum regulas criticas historiae dogmatum per evolu-

[1] Cfr. Decisionem IV. Concilii Constantinopolitani: DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 338; V. Concilii Lateranensis n. 738, Pii IX, n. 1655; cfr. tamen MANDONNET in « Dictionnaire de théol. cath. » sub Frères-Prêcheurs, p. 896.

[2] Cfr. DEBIÈVRE, l. c.

tionem erroris damnati nacti sumus, testimonium reddunt ipsa nuda verba formulae definitoriae, si cum errore Auctoris damnati aliunde iam noto comparantur. Dicitur primo [1]: « confitemur unigenitum Dei Filium ... humanum... corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem assumpsisse » ; dicitur secundo [2]: « porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam... reprobamus »; dicitur tertio [3]: « quisquis deinceps asserere... praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus ». Ex quibus formulis inter se comparatis id immediate colligitur, quod Concilium ter animam rationalem et intellectivam identificat vel animam rationalem demum per intellectivam plene constitui et absolvi vult; praecise quia Olivi partem intellectivam quoad informationem et constitutionem hominis plane a reliquis animae rationalis partibus seiunxerat et divellerat; alii v. g. Pomponatius, Günther hoc minime fecerunt. Prosequitur autem Concilium et ait: haec anima intellectiva vere per se et essentialiter corpus informat. Cur non adhibet vocem « immediate » vel « una » sicut omnes aliae decisiones huc spectantes? Quia Olivi conceptis verbis docuerat animam intellectivam esse quidem formam corporis, sed non per se ipsam nec per suam ipsius essentiam, sed per partem sensitivam. Huic errori opponit Concilium revelatam veritatem declarando, quod ipsa substantia vel essentia animae intellectivae se ut forma corpori communicet vel eius forma sit. Ut hoc quam maxime inculcet, dicit definitio semel « substantia animae intellectivae per se est forma corporis » omittendo « essentialiter », bis autem « anima intellectiva est forma per se et essentialiter » omittendo « substantia ». Unde clare apparet τὸ essentialiter eodem prorsus sensu sumi ac « per essentiam » et ac « substantia ». Concilium ergo voluit efferre esse ipsam animam intellectivam secundum esse suum

[1] DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 480.
[2] L. c., n. 481.
[3] L. c.

et non solum secundum meram activitatem et influxum, quae se corpori communicet idque per se ipsam et non demum per aliud, scilicet per partem sensitivam vel vegetativam.

Ex quibus formulis definitoriis plane ad idem feliciter pervenimus, quod antea ipse error Olivi distincte evolutus nos docuerat: mens Concillii in eo est, ut unitatem formalem hominis tueatur stricte dictam, quae quidem effluat ex informatione corporis per totam animam, nominatim per animam intellectivam, tacendo alte quaenam sint ulteriores condiciones huius informationis, utrum v. g. materia iam actuata sensu Albertino–Scotistico–Suaresiano an materia prima et nuda potentiaque nondum habens ex se actum sensu Thomistico. Et ita quidem quo celeberrima de anima humana definitio Concilii Viennensis spectet quibusque limitibus circumscribatur quadamtenus ostendisse nobis videmur.

BERNHARD JANSEN S. I.

Metafisica ed esperienza nella Cosmologia

Sommario. — I. La questione dei rapporti fra Filosofia e Scienza positiva. Due tendenze nella Filosofia naturale. — II. Il problema cosmologico della costituzione dei corpi. Obiezioni contro l'argomento classico delle mutazioni sostanziali. Gli altri argomenti fisici. Gli argomenti metafisici. — III. Ritorno all'argomento delle mutazioni sostanziali. — Conclusione.

I.

I rapporti fra Filosofia e Scienza costituiscono oggi uno degli argomenti più discussi tanto nel mondo dei filosofi che in quello degli scienziati. Quale conto ciascuna di queste due forme della conoscenza umana deve fare dell'altra? Dovranno ignorarsi, ovvero, ciò che sarebbe ancora più radicale, dovranno esse negarsi a vicenda? È conveniente stabilire un regime di collaborazione secondo il quale si tratterebbero da pari a pari? Oppure una delle due ha da dettar leggi all'altra, o, per lo meno, da imporle dei limiti? Ognuno di questi atteggiamenti possibili ha i suoi seguaci convinti.

Il problema avrebbe molto meravigliato, anzi scandalizzato, i filosofi dell'antichità e quelli del medio evo, giacchè per loro la Filosofia era tutto il sapere certo, era la conoscenza dalle cause in ogni ordine di ricerche: la Dialettica di Platone è la via che conduce alla conoscenza perfetta; la Metafisica di Aristotile non è che la Filosofia *prima,* cioè l'ordine più alto, mentre i due ordini inferiori sono rappresentati dalla Matematica e dalla Fisica. Gli scolastici hanno adottato e mantenuto questo modo di vedere, anche quando le scienze positive facevano gl'immensi progressi a tutti noti. Infatti, in pieno XVIII secolo, quelle nozioni di Fisica sperimentale, di Chimica, di Mineralogia, d'Astronomia, di Biologia, che allora si riteneva utile dare agli studenti, bisogna andare a cercarle nella *Physica particularis* dei manuali di Filosofia. Se-

condo questo modo di pensare non può esservi altro rapporto fra Filosofia e Scienza, anche esclusivamente sperimentale, se non quello che esiste fra il tutto e la parte.

La questione avrebbe meravigliato anche Descartes e i primi che seguirono le sue tracce: per essi la scienza umana è una sola; la Matematica ha raggiunto la perfezione riguardo al metodo; e le altre parti, la Fisica e la Metafisica, non hanno probabilità di riguadagnare il terreno perduto, se non alla condizione di uniformarsi a questo metodo.

Il positivismo fu radicale nella sua riforma: eliminando le questioni di sostanza e di causa, restringendo la conoscenza al mondo sensibile, escludendo per conseguenza la vecchia Metafisica, ridusse prima la Filosofia a non esser altro che la sintesi delle scienze, e più tardi, quando comprese che le esigenze metafisiche dello spirito umano non si possono soffocare, le assimilò alle esigenze estetiche, ed ammise che alcuni audaci, con l'aiuto dell'immaginazione, si provassero ad esplorare il campo posto al di là del fatto sperimentale. Un simile modo di vedere gode ancora abbastanza il favore di molti scienziati.

Ma in generale la scienza dei positivisti fu ben lontana dal rimanere positiva; non si rassegnò a lasciar da parte le questioni fondamentali; le risolvette prima, è vero, in un senso del tutto materialistico e meccanicista, ma ad ogni modo ebbe la pretensione di risolverle e venne così a costituire una Filosofia altezzosa, intransigente e anche sommaria. Più tardi mitigò il suo dogmatismo: le ipotesi introdotte nella scienza per ridurre a sistema le cognizioni certe già acquistate e dare un indirizzo alla ricerca scientifica, le *teorie* che ne sono lo sviluppo, diventarono materia di speculazione. Se gli uni si contentarono di presentarle a maniera di comodi simboli arbitrari, altri, in gran numero, vollero riconoscervi, se non una riproduzione esatta della realtà, come aveva fatto il vecchio meccanicismo, almeno un bagliore di ciò che è nell'intima natura delle cose [1].

[1] Tutti conoscono le belle pagine del DUHEM sui « modèles mécaniques », così cari ai fisici inglesi (*La théorie physique,* Paris, 1906, P. I, ch. IV, § 5: *La Physique anglaise et les modèles mécaniques*). Bisogna notare che, anche oggi, molti fisici non tengono quasi nessun conto delle osservazioni fatte

Ciò voleva dire risuscitar la Filosofia per metterla sotto la tutela della Scienza. Al contrario, si può ritenere che la Filosofia ha tentato di assorbire la Scienza, nella Metafisica sorta dal Kantismo. Essa, prendendosi l'incarico di ricercare le leggi o forme secondo le quali la mente costruisce il suo oggetto, il fenomeno, non si mette, è vero, a quest'opera di costruzione come a capriccio; pur tuttavia pretende di determinare il valore della Scienza e ne fa una creazione dello spirito, invece che la conquista di una realtà estramentale. E questa realtà stessa esiste forse? Sì, aveva risposto l'autore del sistema; no, rispondono quelli fra i discepoli che sono rimasti più fedeli al suo spirito. E se tutto è pensiero, non bisogna dire che ogni conoscenza, e che anzi la stessa Scienza positiva sia Filosofia?

I filosofi cattolici del XIX secolo, rimasti o ritornati in grande maggioranza fedeli alla tradizione scolastica, si sono anch'essi incontrati col problema dei rapporti fra la Filosofia e la Scienza. Da tutti i campi si levavano contro le loro concezioni più fondamentali, obiezioni tolte dalla Scienza positiva. Ma le due parti della « Filosofia Naturale » soprattutto, Cosmologia e Psicologia, erano obbligate, se non a interpretare tutti i fatti scientifici per farli entrare nel sistema, almeno a mostrare che questi fatti non consacravano la completa vittoria del meccanicismo. Fra i filosofi cattolici, diverse tendenze si sono manifestate. Prima di discutere il caso particolare della Cosmologia, vorremmo fermarci ancora un istante a dimostrare che appunto così doveva essere.

La Filosofia si propone, secondo il concetto aristotelico, di dare la ragione ultima di ogni realtà, cose e fatti. Il problema delle cause si presenta al nostro spirito quando questo ripensa al divenire, e si formula in quattro domande: Di che cosa è fatto un es-

riguardo al valore delle ipotesi nella scienza; e pochi sono quelli che resistono alla tentazione di trasformare, un momento o l'altro, una ipotesi in certezza, col pretesto che questa sola ipotesi può spiegare i fatti. Se l'esclusione di qualsiasi altra ipotesi possibile fosse rigorosamente provata, il ragionamento non avrebbe difetto; ma questo caso non si verifica quasi mai. Del resto molte sono le ipotesi generali che si trovano alla base delle interpretazioni dei fatti, ed è facile, a forza di servirsene, di non più tener conto del loro vero valore.

sere? Che cosa lo costituisce tale? Chi lo produce? E perchè? Ora il divenire è per noi un fatto universale; l'esperienza più volgare lo rivela, e solleva delle questioni che subito diventano profonde. Infatti, oltre ai cambiamenti superficiali che modificano i corpi nelle loro qualità o nelle loro relazioni, ve ne sono altri che raggiungono il fondo stesso dell'essere, dandogli una nuova determinazione specifica manifestata da un nuovo nome; accanto all'acqua che si riscalda, alla foglia che s'agita e cade, vi è il ferro che diventa ruggine, la pianta o l'animale che la morte decompone dando origine ai prodotti più svariati.

Il semplice accertamento, sia del divenire in generale, sia del suo duplice aspetto, era stato sufficiente ai Greci — esso lo è ancora agli spiriti speculativi — per formulare e risolvere le più alte questioni della Filosofia naturale: in questi cambiamenti essi riconoscono delle « trasformazioni », cioè dei passaggi di forme attraverso uno stesso soggetto; forme accidentali che si succedono nella medesima sostanza, ovvero forme sostanziali che fanno appartenere successivamente una stessa materia a differenti specie. Per determinare più precisamente la natura di questi due principî dell'ente corporeo, per concludere che la materia deve essere pura potenza, che la forma sostanziale, il suo atto primo, deve essere unica e venir prodotta sia per creazione se è spirituale, sia per eduzione se dipende intrinsecamente dalla materia, per ritrovare e determinare i differenti generi di forme accidentali, quantità, qualità, relazione, ecc., non è necessario scendere a tutti i particolari delle trasformazioni, moltiplicare le osservazioni, aumentare i dati di esperienza; importa al contrario coglierne le proprietà comuni, ricercare l'uno nel molteplice, l'identico nel diverso. Gli strumenti di cui si serve il filosofo non sono il microscopio o lo scalpello, ma i principi metafisici cavati dai fatti primordiali e che lo spirito applica poi ai casi particolari.

Questo metodo deduttivo fa della Filosofia una disciplina superiore alla scienza positiva; parte, se si vuole, dai risultati elementari della scienza, ma si propone a loro riguardo dei quesiti affatto nuovi che sorpassano l'esperienza, e li tratta con metodi assolutamente propri. Il lettore, anche se poco informato della letteratura neoscolastica, riconosce in questa descrizione sommaria il

metodo seguito dalla maggior parte degli autori che hanno composto libri ad uso di testo per gli studenti.

I filosofi di questa prima tendenza sono un poco portati a non dare grande importanza ai progressi della scienza positiva: che la scienza si sviluppi secondo i propri metodi nel piano inferiore dell'esperienza, questo si comprende; ma non le si permetterà che formuli delle conclusioni sulle cause ultime. I fatti imbarazzanti, che pretende di opporre alle teorie scolastiche debbono, o almeno possono essere studiati dopo aver determinato le grandi linee del sistema. Non si vorrà certo rigettare nessuno dei fatti debitamente accertati; alcuni potranno servire a determinare la scelta fra le ipotesi diverse su dei punti secondari; riguardo ai fatti che contradicono alle tesi solidamente provate, bisognerà invitare con tutto il rispetto gli scienziati o a osservarli più attentamente, o a darne una interpretazione diversa da quella che l'esperienza bruta fornisce.

Questo atteggiamento, che implica la persuasione di un certo primato della Filosofia su tutte le altre cognizioni umane, non piace evidentemente ai cultori della scienza positiva, i quali o protestano o più spesso ancora rispondono col disprezzo. Alcuni filosofi se ne commuovono e, per evitare la rottura con gli scienziati, ritengono di dover consultarli per minuto prima di formulare le loro teorie. S'informano di tutti i fatti e di tutte le ipotesi proposte per spiegarli, poi costruiscono il loro sistema avendo costantemente la cura meticolosa di non proporre nulla di contrario alle affermazioni della scienza positiva [1].

D'altra parte vedono in questo modo di procedere il vantaggio preziosissimo di tutelare la continuità del sapere umano. Si comincia con l'osservare i fatti ovvi; si passa ad interrogare più accuratamente e pienamente la natura, moltiplicando e variando le esperienze; finalmente si assegnano le cause prossime e le ultime dei fenomeni. La Filosofia, pur restando superiore alla scienza positiva, la presuppone.

[1] Il lettore noterà senza dubbio una certa analogia fra l'atteggiamento di cui parliamo, e quello che si è chiamato in esegesi il concordismo: non bisogna però esagerare questa analogia.

Ci asteniamo, perchè sarebbe cosa delicata, dal citare nomi d'autori appartenenti a una tendenza che noi abbiamo dovuto per forza ridurre a forma schematica, mentre invece presenta grande varietà di sfumature. Del resto qui si tratta di discutere non tanto i tentativi individuali, quanto piuttosto le correnti generali del pensiero filosofico [1].

Più delicato ancora è il giudizio intorno al valore rispettivo di queste due tendenze. Certamente ognuna offre dei vantaggi e può andare incontro ad abusi in senso opposto. La prima espone il filosofo a troppo fidarsi della sua potenza d'intuizione metafisica, a credere troppo facilmente rigorose le conseguenze che deduce dai primi principi, a troppo disinteressarsi dell'aspetto scientifico delle questioni e a rispondere in modo troppo sommario alle obiezioni degli scienziati. Ma la seconda potrebbe indurre a non rispettare i diritti della metafisica, a dare alle tesi filosofiche una base troppo precaria, a cedere troppo del rigore dei principi, a introdurre nella sintesi elementi estranei che comprometterebbero la solidità dell'insieme e questo per aver dato troppo credito ad ipotesi ardite che si presentano come la sola interpretazione possibile dei fatti.

Non sarebbe forse temerario l'affermare che, se il primo eccesso sembra più difficile ad evitare completamente, il secondo può essere più grave e più dannoso alla sana Filosofia. Qual'è infatti la qualità principale del filosofo, se non la potenza dello spirito, che sa cavar fuori i principi dal caos dell'esperienza e con il loro aiuto edificare una vasta sintesi, le cui parti siano fortemente unite? Il metafisico deve certamente premunirsi sempre contro l'eccesso della

[1] Noteremo soltanto che il NYS nella sua *Cosmologie* (vol. VII du *Cours de Philosophie*, 3[e] éd., Louvain, 1918) tratta precisamente la questione che noi esponiamo, a proposito del metodo cosmologico (cfr. t. I, pag. 65, *Exposé de certaines autres méthodes:* « D'après les uns une connaissance vulgaire des phénomènes de la nature suffit au philosophe pour résoudre le problème des causes constitutives » etc.) e sembra sciogliersla nel senso che ora chiameremo la tendenza « scientifica ». Ma ci facciamo premura di aggiungere che questo autore, il cui lavoro fa sì grande onore, non solamente all'Istituto superiore di Filosofia di Lovanio, ma ancora a tutta la Filosofia cattolica, non cade in nessuno degli eccessi che segnaleremo. Tutt'al più si potrebbe desiderare che le sue tesi cosmologiche fossero più fortemente collegate ai principî della metafisica tomistica, di cui l'autore è seguace convinto.

deduzione, nè mai porsi in contrasto con l'esperienza; il suo compito però non è quello di seguirla a passo a passo; a lui non spetta precisamente di andar dietro allo scienziato nel lavoro d'organizzazione e d'estensione del sapere positivo — a questo servono le teorie scientifiche — ma di ripensare i dati dell'esperienza e dedurne per mezzo dei propri principi la risposta alle questioni che sorpassano la scienza stessa. Ora, come abbiamo detto, l'esperienza volgare lo conduce già molto avanti in questo campo di ricerche. Una volta fissata, nelle sue tesi generali, la teoria filosofica, lo studio dei fatti più sottili aiuterà a verificarla e a completarla. Per questo secondo lavoro nessun grado di cultura scientifica sarà inutile; più il filosofo sarà ricco di fatti, più la sua opera avrà valore. Ma non era necessario che egli cominciasse con l'acquistar un gran corredo di cognizioni sperimentali [1].

Del resto non esageriamo gli eccessi dell'apriorismo. A coloro i quali credono che « una volgare conoscenza dei fenomeni della natura basta al filosofo per risolvere il problema delle cause costitutive », si domanda, a proposito della teoria cosmologica: « la considerano essi una semplice elaborazione fantastica, creata completamente a priori da una intelligenza volontariamente indifferente a tutte le cose esterne, ma desiderosa di spendere in qualche modo il proprio tempo? Oppure vi vedono essi una semplice concezione metafisica ben concatenata e soltanto possibile? » (Nys, loc. cit.). — Sicuramente no; ma chi è che pensa così?

La preoccupazione scientifica ha un'altra conseguenza riguardo all'ordine da seguire nello svolgimento d'un trattato filosofico. Tanto se si tratta dei corpi in generale, quanto se si tratta di questi o quei corpi in particolare, siano inorganici, siano viventi, si può incominciare a studiare la loro essenza e poi scendere alle proprietà, ovvero andare dalle proprietà all'essenza. Il primo processo

[1] Si dirà forse che questa è una critica di pochissima importanza. Non ci sembra vero, particolarmente per le applicazioni pedagogiche: quali e quante cognizioni di scienza positiva dovranno possedere gli studenti che si accingono allo studio della Filosofia? Basta contentarsi per loro di poche nozioni, salvo ad accrescere le loro cognizioni scientifiche, man mano che vengono introdotti più avanti nella speculazione? Chiunque si è occupato d'insegnamento conosce la portata di queste considerazioni pratiche.

era un tempo tradizionale ed è ancor oggi preferito dagli autori del primo gruppo; il secondo piace di più agli altri che desiderano innestare le loro tesi sui risultati della scienza. Questi fanno appello al principio aristotelico che vuole che la conoscenza umana vada dal più al meno noto, dagli effetti alla causa. Ma anche qui si riscontra la distinzione indicata più sopra. Non basta forse la conoscenza volgare delle proprietà dei corpi, qualità e soprattutto estensione, per stabilire la composizione di materia e di forma e per costruire le basi della teoria ilemorfica? D'altra parte se gli accidenti corporei sono studiati prima della sostanza, questo studio sarà per forza incompleto: il rapporto fra questi accidenti e l'uno o l'altro dei principi essenziali costitutivi, il loro modo di « dimanazione » o di « eduzione » dovranno essere ripresi in uno sviluppo ulteriore, e così sarà spezzata quella continuità cui si dava tanto peso. Non sembra dunque che vi sia ragione sufficiente per modificare l'ordine tradizionale. Il metodo deduttivo che prende per base l'esperienza volgare e poi, quando v'è bisogno, consulta l'esperienza scientifica, può rimanere il metodo della Filosofia naturale.

II.

Vorremmo ora limitarci alla Cosmologia e studiarvi, con l'aiuto dei principi formulati più sopra, i rispettivi rapporti fra la Scienza e la Filosofia. Ovvero, poichè questo programma sorpasserebbe ancora le nostre forze, vorremmo mostrare all'atto pratico, a proposito del problema cosmologico per eccellenza, quello cioè della costituzione dei corpi, il modo di comportarsi delle due tendenze di cui si è parlato, e far vedere come, non ostanti certe apparenze contrarie, non esiste veramente ragione di cambiare nè il metodo, nè le posizioni tradizionali.

Al peripatetico che professa la dottrina della materia e della forma nel senso di S. Tommaso, si oppongono oggi nel nome della Scienza fatti abbastanza imbarazzanti. I fenomeni vitali che hanno luogo nella cellula, e persistono in alcuni casi all'infuori dell'organismo, sembrano richiedere una pluralità di forme sostanziali, almeno nel vivente; l'esistenza delle molecole e degli

atomi, che pare non esser più un'ipotesi, ma l'unica interpretazione possibile delle leggi chimiche, o meglio un fatto verificato sperimentalmente, apre la strada ad un nuovo concetto dell'individuo nel mondo materiale; le relazioni intime che collegano le proprietà del misto inorganico con quelle degli elementi chimici che gli danno origine, soprattutto la discontinuità nei corpi, attestata da numerose esperienze basate sulla radioattività, inducono e forse costringono a considerare la molecola del misto come un semplice aggregato degli atomi componenti; non solo, ma l'atomo stesso non ci è più dato come continuo, bensì come costituito da corpuscoli distinti lontani gli uni dagli altri e distribuiti in pochissime specie; la massa di questi corpuscoli non è più quella proprietà considerata prima rigorosamente invariabile: ci vien mostrata variabile con la velocità, quando questa s'avvicina alla velocità della luce; infine incontriamo presso i fisici moderni delle formole singolarmente strane: il sostrato fondamentale del mondo corporeo non sarebbe più la materia, ma l'energia!

Lasciamo da parte la questione della pluralità delle forme, che può esser considerata qui come meno importante. Rimane la questione dell'esistenza stessa delle forme, tanto accidentali che sostanziali, aspramente negata dal meccanicismo di tutte le epoche e combattuta oggi con nuovi argomenti. Resiste essa a tali obiezioni? Questa è appunto la questione sulla quale vogliamo ora insistere.

La storia c'insegna che, almeno fin da Platone e Aristotele, il problema dell'esistenza delle forme è stato praticamente confuso con quello della realtà del divenire. L'ammettere in natura un vero e proprio divenire, cioè l'apparizione di realtà veramente nuove, significava ammettere una successione di forme in uno stesso soggetto.

Lo avevano negato prima gli Eleati, poi i nuovi Ionii, poi gli Atomisti. Quest'ultimi soli però ebbero dei seguaci, i quali d'altronde disparvero quasi totalmente durante il medioevo. Gli scolastici antichi ammettevano, salvo poche eccezioni, tanto le mutazioni sostanziali, quanto le accidentali ed è difficile trovare presso di loro una prova della tesi ilemorfica; questa è presentata come immediatamente evidente o almeno come conseguenza immediata del divenire sostanziale: poichè vi sono nei corpi delle mutazioni

sostanziali, i corpi sono costituiti da una materia e da una forma [1]; in generale non vi si aggiunge altra prova.

Ciò posto si può invertire l'argomento e dire: la scienza di oggi non ammette più mutazioni sostanziali; dunque i corpi non sono costituiti di materia e di forma [2].

Per toglier forza a tale argomento, bisogna o negare l'antecedente, ovvero negare la conseguenza, bisogna, cioè, o rivendicare la realtà delle mutazioni sostanziali, oppure ricorrere ad altri argomenti in favore dell'ilemorfismo. I filosofi scolastici che seguono la tendenza scientifica sono piuttosto inclinati verso questa seconda soluzione. Non li biasimeremo certamente per aver moltiplicato le prove di una tesi così importante; bisognerebbe però evitare che la sfiducia verso la metafisica fosse loro dannosa in questo lavoro, e li esponesse ad insistere sopra argomenti poco solidi, trascurando altri di reale valore. Un tal pericolo esiste o no? Procuriamo di rendercene conto.

Un argomento che piace molto a questi autori e che anzi da alcuni è ritenuto come l'unico efficace, è quello tolto dalla diversità delle proprietà corporee. Tale diversità si può considerare, o nei diversi corpi naturali, o in un solo e medesimo corpo. In quest'ultimo caso, si ragiona così. Vi sono in ogni corpo delle proprietà *attive*, cioè qualità, energie e forze, e anche delle proprietà *passive* che hanno tutte la loro radice nella quantità; fra questi

[1] Alla domanda « An sit evidens ratione naturali dari in entibus causam materialem substantiarum, quam materiam primam nominamus », SUAREZ (*Disp. met.*, D. XIII, § 1, n. 4) risponde: « Constat, si in communi et quasi formaliter loquamur de materia, id est de primo subiecto mutationum vel formarum, abstrahendo a quaestione quale sit tale subiectum qualisve forma quae in ea recipitur, sic tam evidens esse dari materiam primam, quam est evidens dari in rebus mutationes ad varias formas, quia omni mutationi aliquod subiectum supponitur, ut supra probatum est et experimento constat ».

[2] Quando noi diciamo che la scienza di oggi non ammette più mutazioni sostanziali, il pensiero del lettore andrà senza dubbio alle famose trasmutazioni degli elementi ottenute per mezzo dei corpi radioattivi, dal Ramsay e dal Rutherford; è da notare però che non tutte queste esperienze sono state accolte, e che non tutte si sono potute ripetere. Tuttavia nessuno pensa di escluderle in blocco, ma esse oggi vengono interpretate come semplici disintegrazioni di atomi di cui fin qui s'ignorava la complessità.

due gruppi di proprietà è evidente una opposizione radicale, fondamentale, che richiede una dualità di principî sostanziali: dall'uno, cioè dalla forma, derivano le proprietà attive; dall'altro, cioè dalla materia, derivano, con la quantità, le proprietà passive.

La dimostrazione è veramente efficace? E non è forse possibile che da un identico principio essenziale, come da radice, derivino i due gruppi di proprietà che presentano fra loro opposizione? E, più in particolare, non vediamo forse che la parte assegnata ad ogni creatura, ad ogni essere finito e contingente, è appunto un misto di attività e di passività? Già l'ebreo Ibn Gebirol (l'Avicebron degli antichi scolastici), nel X secolo, ne aveva dedotto la presenza di una materia e di una forma in ogni creatura, ancorchè spirituale; e molti fra i Dottori cristiani adottarono il suo ragionamento e la sua conclusione. S. Tommaso poi dimostrò che tale conclusione non era rigorosamente esatta e che l'argomento richiedeva solo la presenza di una certa potenzialità nella creatura, e che questa potenzialità presupponeva una composizione reale di essenza e di esistenza. Ma non si può dedurne l'esistenza di una composizione nell'essenza stessa.

L'argomento viene anche presentato sotto altra forma. Si dice infatti che la sola quantità, proprietà universale dei corpi, esige la dualità di principi essenziali; ed essa effettivamente presuppone una forza di espansione che si presta alla divisibilità ed una forza di coesione che vi si oppone, almeno in una certa misura. Ora che valore può avere l'argomento così modificato? Secondo la nostra opinione, se esso si limita a ricorrere a due « forze » che agirebbero in senso contrario per costituire e per conservare l'estensione [1], non fa che aumentare il difetto segnalato più sopra e merita ancora maggiormente la critica fatta. Però se tale argomento dimostra nel corpo esteso una unità attuale che è nel medesimo tempo *molteplicità potenziale* a causa della sua divisibilità, allora esso prende un vero valore metafisico, rendendo possibile l'applicazione del seguente principio: una stessa realtà non può essere nel medesimo tempo e nello stesso ordine atto e potenza. E così l'argo-

[1] È noto che il Kant basa su questo argomento il dinamismo che egli ammette nell'ordine fenomenico.

mento conduce, benchè per una via un po' indiretta, alla composizione ilemorfica.

Quanto alla diversità delle proprietà nei vari corpi naturali, il Nys ha ben dimostrato, che vi è anche una maniera inefficace di presentarla [1]. Se s'intende diversità specifica fra le proprietà stesse (per es. fra il calore o l'elettricità di un corpo e il calore o l'elettricità di un altro corpo), allora si propone una ipotesi assai difficile a giustificare, contradetta anzi da tutt'intera la Fisica e la Chimica moderna, che riducono ad un piccolo numero di proprietà, come attrazione, calore, luce, suono, elettricità, affinità e magnetismo, tutta l'immensa varietà dei fenomeni. L'autore testè citato è ben lontano dal cadere in simile errore, giacchè parla di diversi *gruppi* di proprietà. In tal caso ecco a che si riduce l'argomento. I diversi corpi naturali sono caratterizzati ognuno da un *gruppo* di proprietà [2], che permette di distribuirli in specie o tipi chimici aventi ognuno la sua fisonomia propria; questi tipi, che sono in numero finito, si presentano sempre gli stessi nelle innumerevoli combinazioni che si verificano nel mondo della materia. In altri termini: esiste nel mondo un ordine stabile, quindi una finalità immanente, quindi in ciascun corpo un principio di ordine e di stabilità che regola le evoluzioni della materia; questo principio è appunto la forma sostanziale.

L'argomento è serio e molto opportunamente si presenta ai nostri contemporanei, i quali, il più delle volte, non vengono alla Filosofia che dopo essersi applicati alle scienze positive. Esso ci sembra decisivo contro l'atomismo fisico, cioè quello che ammette come elementi ultimi dei corpi delle particelle omogenee, ed attribuisce le diversità specifiche o qualitative alle variazioni della quantità o del moto locale. Però tale argomento non ha valore contro l'atomismo *chimico*, già proposto dal Tongiorgi, secondo il quale le ultime particelle degli elementi chimici sono specificamente diverse. Contro questa forma di atomismo non resterà dunque

[1] *Cosmologie*, t. II, p. 463.

[2] È necessario considerare contemporaneamente i due aspetti di queste proprietà, il qualitativo e il quantitativo: p. e. tutti i corpi si riscaldano, ma non tutti nel medesimo modo; ognuno ha il suo calore specifico, il suo punto di fusione e di evaporazione, la sua temperatura critica, ecc.

altro che la prova tolta dalla mutazione sostanziale? Vedremo fra poco che la causa non sarebbe affatto compromessa per questo; però per il momento ne facciamo astrazione e ci domandiamo invece: non vi sono altre prove? Ve ne sono sicuramente, ma di ordine metafisico; appartengono quindi ad una Filosofia più alta e più profonda e sarebbe, secondo noi, deplorevole, se venissero trascurate completamente.

Facemmo già notare che gli antichi scolastici si davan poco pensiero di dimostrare la composizione ilemorfica, tanto la giudicavano indiscutibile! In un caso, però, la teoria veniva contestata, anzi apertamente negata da un numero notevole di filosofi estranei alla scuola tomistica: ed era il caso dei corpi celesti, considerati allora come incorruttibili [1]. In essi nessuna possibile mutazione sostanziale: era dunque proprio necessario ritenerli composti di materia e di forma? — Si, risponde S. Tommaso, poichè altrimenti i corpi celesti apparterrebbero al mondo dei puri intelligibili [2]. Qui abbiamo una felice applicazione di una teoria generale cara al Dottore Angelico: ogni limitazione alla perfezione di un atto proviene o da una potenza recettiva che limita quest'atto nel riceverlo, o da ciò che quest'atto ha esso stesso ragione di potenza in relazione a un atto d'ordine superiore; l'Atto puro, l'essere sussistente non comporta alcun limite, è rigorosamente infinito; una essenza che riceva l'essere e che, per conseguenza, è potenza rispetto ad esso, manca perciò di quella perfezione, ma di quella soltanto, che è esclusa dalla potenzialità; non possono farle difetto nè l'intellettualità nè l'intelligibilità attuale, se pure l'atto dell'essenza (la forma) non sia esso stesso ricevuto in un sog-

[1] Cfr. la dottissima dissertazione del TEDESCHINI, già professore del Collegio Romano (1861-1869), pubblicata dal PALMIERI come appendice alle sue *Institutiones philosophicae* (Romae, 1874, t. III, p. 321).

[2] *In l. I de Caelo et mundo*, lect. 6; v. anche *Sum. th.*, 1 P., q. 66, a. 2. Nei due luoghi S. Tommaso dice solamente che se il corpo celeste fosse un atto non ricevuto in una potenza, un atto sussistente, una forma pura, non sarebbe oggetto sensibile, ma oggetto attualmente intelligibile, « esset aliquid intellectum in actu ». Chiunque conosce la Filosofia tomistica, sa che intelligibile in atto e intelligente vanno sempre insieme. Si tratta infatti della traduzione aristotelica della formula di Platone: l'intelligenza ha stretta affinità con le idee, essa fa parte del mondo intelligibile.

getto (la materia), che impedisca o almeno limiti quella scambievole penetrazione delle forme, che è condizione fondamentale della conoscenza.

Certo l'argomento è molto bello; però per ben comprenderlo, si presuppongono delle nozioni sulla dottrina metafisica dell'atto e della potenza come pure sulla sua applicazione epistemologica; ma poichè in Filosofia: « Tutto è in tutto », l'argomento può essere indicato sommariamente nella cosmologia, riprendendo a trattarlo di nuovo più opportunamente in uno studio ulteriore.

La dottrina dell'atto e della potenza fornisce ancora un altro argomento in favore dell'ilemorfismo, tolto dalla moltiplicazione semplicemente numerica, ovvero dalla moltiplicazione nella stessa specie; che è, nel mondo corporeo, un fatto evidente. La moltiplicazione implica una distinzione e quindi una restrizione, cioè un limite; ora, come abbiamo ricordato poc'anzi, il limite presuppone sempre una potenza; quindi un atto che sussiste perfettamente nel suo ordine non è moltiplicabile. Se infatti ha luogo la moltiplicazione, ciò significa che l'atto dell'essenza è ricevuto in un soggetto, che quindi l'essenza è costituita da una forma ricevuta in una materia [1].

A questo argomento, come anche al precedente, si può fare e si fa difatti il rimprovero d'esser troppo *sistematico*, cioè di dipendere da un sistema che non s'impone a tutti con irresistibile evidenza. Si obietta invero che la dottrina della potenza e dell'atto, oltre alle tesi fondamentali e certe, che immediatamente derivano dai primi principi, comprende tesi più sottili, che certamente hanno un gran valore per l'economia del pensiero, che danno alla metafisica una salda unità, che rappresentano bene il pensiero di Aristotele, che poi ad ogni modo vengono rafforzati dall'alta autorità di S. Tommaso e dall'adesione di tutta la sua scuola, ma che tuttavia non costringono assolutamente all'assenso. In altro

[1] Sembra a questo riguardo, che gli scolastici avrebbero dovuto ammettere la moltiplicazione dei corpi celesti stessi nelle loro specie, mentre invece si sa che la negavano. Ma la negavano per una ragione di fatto (presunto) e non per un motivo di diritto: credevano che la forma di ciascun corpo celeste avesse, fin dall'origine, informato tutta la materia in potenza alla specie.

luogo ci siamo spiegati su questo punto [1], ammettendo che la piena convinzione a riguardo di questo secondo gruppo di tesi dipende piuttosto dall'intuizione metafisica — non a tutti concessa — che dal ragionamento dialettico [2].

Vediamo ora se i due argomenti indicati dipendano necessariamente dal sistema. Alcuni autori lo negano categoricamente. La maggiore del primo argomento ossia: « Ogni essenza sostanziale semplice è necessariamente intelligibile in atto e intelligente » è adoperata in Teologia naturale, e con ragione, da parecchi autori

[1] *Le problème métaphysique de la limitation de l'acte,* « Revue de Philosophie », mars-avril 1919.

[2] Nella *Revue néo-scolastique* (novembre 1919, p. 516) il prof. BALTHASAR molto cortesemente ci fa notare che non è pienamente d'accordo con noi, che la certezza metafisica gli pare di un ordine superiore alla certezza fisica, perchè « son évidence *a priori* nécessaire dépasse les évidences de fait, quelles qu'elles soient ». Non abbiamo mai avuto l'intenzione di contestare queste asserzioni. Ma la prova metafisica, di per sè ordinata a procurare certezza metafisica e incapace di produrne altra, può non sembrar rigorosa e non dar nessuna certezza; non già che non si applichi a tutti i casi (la prova morale deduce *ex communiter contingentibus* e comporta eccezioni che sono delle mostruosità morali; la prova fisica presuppone una legge di fatto che avrebbe potuto essere differente e lascia ancora la porta aperta all'eccezione del miracolo; la prova metafisica fa appello ad una legge assolutamente necessaria e non ammette alcuna eccezione); tuttavia uno dei principi metafisici che essa fa intervenire, pur essendo *per se notum quoad se,* può non esser *per se notum omnibus* e nemmeno a tutti i « dotti ». È classica questa distinzione che S. TOMMASO toglie da Boezio (*Comm. in op. Boethii « De hebdomadibus »*, lect. 1; vedi etiam *In IV Met.*, lect. 5); ed il classico esempio « incorporea non sunt in loco » conferma quello che diciamo: quanti « dotti » fin dal secolo XV hanno pensato che gli Angeli sono in un luogo non solamente a ragione della loro operazione, ma proprio per ragione della loro essenza! Noi crediamo che essi sbaglino, che il principio sia giusto, ma non possiamo però negare che ad altri non si presenti se non come semplicemente probabile. Si tratta qui di una questione di fatto, e il fatto è di facile accertamento. Forse per questi altri i termini del principio non erano troppo chiari: ma anche questo è un fatto. E se alcuno obiettasse che in metafisica non ha luogo il probabile, risponderemmo che bisogna intendersi. Non esiste infatti la minima indeterminazione nelle cause metafisiche, quindi neppure la minima incertezza riguardo a un caso particolare governato dalle stesse cause; questo però vale soltanto per chi le conosce, queste cause, e qualcuno può averne solo una conoscenza incompleta.

non tomisti, per provare l'intellettualità di Dio. Quanto al secondo, esso ha come principio più prossimo l'impossibilità di ammettere fra due forme pure una diversità sostanziale, una ragione di *alterità* che non sia una differenza specifica. Chi non vuole rimontare più in alto ancora (come ha fatto S. Tommaso) e dare come fondamento ultimo per questa impossibilità la necessaria infinità dell'atto non ricevuto in una potenza, può trovare forse nel principio prossimo una vera evidenza. Fare appello semplicemente alla contingenza della forma pura, e dichiarare che Dio può fare una seconda volta quello che ha già fatto una prima, porre in essere cioè un nuovo individuo sul tipo che gli ha già servito una volta, significherebbe contentarsi di parole, dimenticando che Dio stesso non può fare se non ciò che è per se stesso fattibile; e che qui si tratta non della causa estrinseca, ma della causa intrinseca dell'*alterità*. Vi sarebbe anche un altro mezzo: quello cioè di ammettere col Suarez un *modo* di sussistenza ricevuto nell'essenza, che la rende incomunicabile e rappresenta, in rapporto ad essa, la parte di un atto rispetto alla sua potenza: ma questo non implica forse il principio tomistico che solo l'atto può limitare la potenza?

Concludendo questa discussione, diremo che il filosofo, non solamente può, ma deve portare in favore dell'ilemorfismo i due argomenti metafisici che abbiamo indicati. Ad essi non si può opporre nessuna confutazione seria, mentre invece illuminano la mente di viva luce e soli danno la ragione profonda della composizione dell'essenza corporea. Aggiungiamo inoltre: il filosofo non deve trascurare di collegare i suoi argomenti al principio tomistico della limitazione dell'atto per parte della potenza, poichè, o egli ha l'intuizione della verità di questo principio e allora, essendo questo più generale, perchè non ridurvi gli altri? o l'intuizione non gli è data, ma il principio gli si presenta solamente come un'ipotesi primordiale che permette di raggruppare dei principi particolari, e allora rimane pur sempre il punto di vista dell'economia del pensiero. La Filosofia non sarebbe più Filosofia, anzi non sarebbe più una scienza, se si proponesse solo di registrare i risultati certi senza preoccuparsi di completarli con delle ipotesi *di raccordo*, e di ordinarli in un sistema; la Filosofia dev'essere una interpreta-

zione completa del sapere in funzione del minor numero possibile di elementi; essa deve introdurre l'ordine nella infinita varietà dei particolari e rintracciare le vie maestre della mente direttrice che ha creato l'universo: così infatti l'hanno concepita le menti più eccelse di tutte le scuole e non tocca davvero al filosofo cattolico di allontanarsi da questa tradizione.

Riassumendo ora la prima parte della nostra inchiesta, troviamo che fra gli argomenti fisici invocati per provare l'ilemorfismo, eccettuato quello delle mutazioni sostanziali, gli uni (diversità di proprietà in uno stesso corpo, diversità specifica delle proprietà dei vari corpi) non hanno valore; un altro (costanza e discontinuità dei tipi specifici), che è ottimo contro l'atomismo fisico, non prova nulla contro l'atomismo chimico; un solo argomento è pienamente efficace (unità attuale e molteplicità potenziale dell'estensione)[1]. Però vi sono due argomenti ottimi, tolti l'uno dal fatto che il corpo come tale non è nè intelligibile in atto nè intelligente; l'altro da ciò che la stessa essenza corporea si può moltiplicare in una pluralità di individui.

III.

Come il lettore ricorderà, abbiamo riservato di trattare alla fine l'argomento storico e classico per eccellenza, ossia quello delle mutazioni sostanziali. Ce ne occuperemo ora. La difficoltà proviene, come abbiamo già detto, da ciò che la Chimica odierna contesta o meglio nega senz'altro l'esistenza di queste mutazioni per ragioni che producono grande impressione in molti filosofi. Essi tuttavia, se non sono nè materialisti nè cartesiani, se cioè non negano nè l'esistenza del principio vitale nè l'unità di sostanza nei corpi viventi, debbono ammettere, e lo ammettono infatti, che almeno nei viventi si danno mutazioni sostanziali, che veramente gli alimenti assimilati vengono introdotti in una nuova sostanza diventandone parte integrante e che la disassimilazione, come pure la morte, co-

[1] Abbiamo trovato quest'ultimo fra gli argomenti « fisici », e gli lasciamo questo nome, sebbene sia altrettanto metafisico quanto quello della pluralità degli individui nella stessa specie.

stituiscono un cambiamento in senso inverso, cioè una vera corruzione sostanziale. Questo fatto per se stesso fornisce un nuovo argomento fisico in favore dell'ilemorfismo. I corpi viventi sono costituiti da una materia (il corpo) e da una forma (l'anima). Non è dunque naturale concludere per analogia che tale composizione si incontri in tutti i corpi?

Così difatti ragionano molti autori. Ma l'argomento sotto questa forma non è affatto convincente, giacchè bisognerebbe prima render ragione dell'analogia alla quale si fa appello. Ciò che invece colpisce è la differenza fra vivente e non vivente, riguardo al genere della loro attività: mentre è puramente transeunte nei minerali, l'attività diviene immanente nel vivente. Ora la immanenza richiede sempre, è vero, un principio formale che diriga le attività elementari; ma dove tale immanenza non esiste, sembrerebbe che la materia potesse bastare a se stessa.

Si dirà forse che l'alimento, per essere assimilato, ha dovuto perdere il suo principio specifico, che quindi doveva pure possederlo, e distinto dalla materia. Ma per giustificare questa asserzione, bisognerebbe escludere l'ipotesi della pluralità dei principi specifici tanto in voga nel medio evo [1], e che oggi è sottintesa nelle spiegazioni dei biologi: essi infatti ci attestano la presenza del ferro nel sangue, del fosforo nella sostanza nervosa, di sali di calcio nelle ossa, ecc. E non potrebbero questi elementi essere semplicemente assunti da una forma superiore, senza nulla perdere di ciò che prima avevano? [2].

È necessario dunque affrontare francamente la difficoltà che si voleva evitare e proporsi la questione riguardo alla combinazione chimica in generale; dobbiamo cioè porci la domanda: esistono, sì o no, mutazioni sostanziali? E il misto chimico è realmente un nuovo corpo?

[1] Cf. *Le traité « de unitate formae »* de GILLES DE LESSINES, éd. De Wulf, Louvain, 1901 (Coll. *Les Philosophes belges*, tom. I).

[2] Questa ipotesi, però, è di fatto impossibile, come S. Tommaso ha ben dimostrato; ma per aver il diritto di metterla da parte, si deve ricorrere ad argomenti metafisici delicati, che sorpassano la portata dell'argomento che consideriamo.

Ma ecco sorgere difficoltà che sembrano insormontabili. Prima di tutto per provare che il misto costituisce un corpo nuovo, dovremmo dimostrare che in esso si manifestano delle proprietà veramente nuove; ora sembra che le sue proprietà non siano che una risultante, se non proprio una semplice giustaposizione, delle proprietà degli atomi componenti [1]. Inoltre se il misto costituisce una specie, debbono esistere degli individui che appartengono a questa specie; e questi individui sono, se non le masse sensibili che ci sembrano continue, per lo meno quelle molecole di cui ci parlano i chimici e che essi definiscono: la parte più piccola di un corpo che possa esistere allo stato libero.

Ma se la molecola è un individuo, possiede una vera e propria unità, e gli atomi che l'hanno formata non possono più conservare in essa la loro individualità. Ora non solo la chimica ci mostra atomi distinti in seno alla molecola; ma la fisica decompone ancora gli atomi in ioni, gli ioni in elettroni, ecc. Che diviene allora la mutazione sostanziale? Sarebbe il caso di ripetere la parola di Anassagora: « Nessuna cosa nasce nè perisce; non vi sono che mescolanze e separazioni delle cose esistenti; di modo che, invece di generazione, bisognerebbe dire miscuglio, invece di corruzione, separazione » [2].

Queste difficoltà sono parse tanto gravi ad alcuni neo-scolastici, che han creduto dover rinunciare all'argomento delle mutazioni sostanziali [3], e dopo aver presentato o l'uno o l'altro degli argomenti che abbiamo studiato or ora, essi ragionano così: qualunque sia l'individuo nel mondo inorganico, o la massa sensibile, o la molecola, o l'atomo, o l'ione, o l'elettrone o qualunque altra cosa, ad esso si applicano i ragionamenti che abbiamo fatto; in esso bisogna riconoscere una materia prima e una forma sostanziale.

Tale atteggiamento è in verità così prudente come sembra? Può il filosofo contentarsi di questa affermazione e quindi determinare, con l'aiuto dei propri principi, il grado di indeterminazione della

[1] Questa obiezione è proposta con forti argomenti dal P. SCHAAF, *Institutiones Cosmologiae*, Romae, 1907, n. 403.

[2] MULLACH, *Fragmenta Phil. Graec.*, t. I, p. 251, fr. 17.

[3] Lo stesso NYS, che ammette queste mutazioni, si astiene dal ricorrervi per provare l'ilemorfismo.

materia e la funzione unificatrice della forma nell'individuo *qualunque esso sia?* In altri termini, può egli trascurare il problema della natura del misto chimico e della sua continuità, ed assistere indifferente a questo sgretolamento progressivo della molecola e perfino dell'atomo, il quale verrà ridotto ad un semplice aggregato, anzi forse a un semplice centro d'attrazione? Non lo crediamo e vorremmo in breve dirne il perchè.

Molti filosofi scolastici a tendenza « tradizionale » si sono mostrati, alcuni si mostrano ancora, restii ad ammettere le molecole, nè si inducono a negare la continuità apparente dei corpi che cadono sotto i nostri sensi. Di fronte a tale atteggiamento, prima si sorrideva; oggi si scrollano le spalle. Ma forse non si è sufficientemente riflettuto ai motivi, che ispiravano quelle ritrosie.

Sarebbe troppo semplice e inesatto ridurli tutti al pericolo cui si va incontro, nel contestare, senza ragioni molto serie, un dato primitivo dell'esperienza. Questa considerazione ha certo il suo valore; ma si potrebbe subito rispondere che qui le ragioni sono effettivamente molto serie. Non si tratta più solamente delle leggi delle combinazioni chimiche, le quali forse non richiedono rigorosamente che dei rapporti fissi fra quantità mescolate, senza determinare nessuna grandezza assoluta; si tratta piuttosto di fatti fisici, dove sembra evidente che ci troviamo alla presenza di molecole, se non di atomi; p. e., le sottili pellicole ottenute dall'espansione di una goccia liquida su di un altro liquido in riposo, si rompono precisamente quando il loro spessore prende la dimensione che la teoria assegna alle molecole; del medesimo ordine di dimensione sono i granelli solidi in continuo movimento, che l'ultramicroscopio ci rivela sospesi nelle soluzioni diluite; lo studio delle soluzioni colloidali e delle emulsioni ha condotto a risultati analoghi [1]. Non abbiamo qui fatti evidenti, poichè le molecole non cadono direttamente sotto nessuno dei nostri sensi; tuttavia la loro esistenza è naturalmente suggerita dai fatti. D'altra parte tutti i metodi

[1] Tutti questi fatti e gli altri ai quali faremo allusione in seguito, sono stati enumerati brevemente e riassunti con molta chiarezza nell'interessante libro del P. Gianfranceschi: *La fisica dei corpuscoli*, Roma, 1916, p. 26; la prima edizione di questa opera è stata rapidamente esaurita; la seconda è in corso di stampa.

più diversi adoperati per determinare le dimensioni ed altri caratteri di questi ipotetici corpuscoli, hanno condotto a risultati che fanno impressione per la loro concordanza [1].

Che cosa pensare dunque degli argomenti forniti dalla Fisica moderna, in favore della discontinuità di corpi apparentemente i più continui?

Una certa discontinuità non presenta inconvenienti seri in Cosmologia pura, cioè sino a quando si resta nel mondo inorganico. Non è più così in Psicologia, dove tutto ciò che potrebbe mettere in pericolo l'unità sostanziale del vivente, dev'essere accolto con molta cautela. Questa unità è un fatto attestato immediatamente in noi dalla coscienza, e, nell'animale come nella pianta, si rivela con l'evidente subordinazione delle attività elementari al bene di tutto intero l'individuo. Questa unità richiede la presenza di una forma sostanziale unica, il principio vitale, ovvero tollera la presenza simultanea di altre forme subordinate, forme cellulari, forme chimiche? Abbiamo già detto che lasciamo da parte tale questione; ad ogni modo sarebbe necessaria una forma che desse unità all'intera sostanza e quindi avesse, col soggetto che essa determina, un rapporto di atto a potenza. Ma allora come può informare una materia discontinua? Nessun filosofo che abbia anche poco riflettuto a quello che è una forma, vorrà ammettere che la cosa sia possibile. Essendo la quantità misura dell'essere, come negare che una divisione quantitativa conduce sempre ad una distinzione entitativa? Nè si può dire che la contiguità è sufficiente, poichè non impedisce la distinzione reale degli individui che si trovano a contatto [2].

Del resto come parlare di contiguità senza contradire alle conclusioni dei fisici? Questi ci dicono infatti che le molecole sono

[1] I fisici assicurano che questi metodi sono assolutamente indipendenti l'uno dall'altro. Notiamo però che, nella fisica moderna, la linea di divisione fra il fatto bruto, oggetto immediato dell'esperienza, e il fatto scientifico, interpretato per mezzo di ipotesi, è molto difficile a determinare; queste ipotesi sono le une generali, le altre hanno attinenza alle diverse parti della Fisica; quindi una indipendenza di metodo può essere soltanto apparente.

[2] Evidentemente non si tratta che di rivendicare al vivente una continuità imperfetta, stabilita da filamenti o ponti cellulari.

separate da intervalli che solo allo zero assoluto diventerebbero rigorosamente nulli. Ed inoltre la teoria degli elettroni, secondo i concetti più comunemente accettati, rappresenta l'atomo come un sistema complesso di particelle rotanti intorno ad un nucleo centrale, a distanze che si possono paragonare, in rapporto alle loro dimensioni, alle distanze dei pianeti dal sole. Per passare da tale discontinuità alla contiguità e poi a una continuità, ancorchè imperfetta, come lo richiederebbe il fenomeno vitale dell'assimilazione, sarebbe necessario nello stato della materia un cambiamento così radicale, che nessun fisico consentirebbe ad ammetterlo, ed una tale variazione di volume che le apparenze stesse dovrebbero rivelarla.

Questa osservazione non tende a negare la costituzione molecolare dei corpi inorganici, che è, come abbiamo veduto, appoggiata su argomenti seri; sembra dunque debba ammettersi, fuori del mondo vivente, una certa discontinuità delle masse apparentemente continue; ma anche nel mondo inorganico, bisogna andar cauti e non esagerare questa discontinuità. Se infatti essa viene ammessa al di là della molecola, si va incontro a difficoltà serie, specialmente per ciò che riguarda il misto chimico. Come, se attualmente vi si mantengono distinti gli atomi componenti, è possibile attribuire al misto l'unità essenziale? La molecola diventa un semplice aggregato, un edificio complesso, distinto dai suoi vicini, dotato di equilibrio stabile, senza dubbio, ma infine un aggregato. Come dunque spiegare che essa possa dare origine ad un tipo chimico determinato, del tutto paragonabile ai tipi elementari, tanto che spesso la distinzione ne sia difficile? Il meccanicismo si sforza — lo abbiamo già detto — di trovare nelle proprietà del misto quelle degli elementi, che si rinforzino o si attenuino a vicenda; vi riesce senza fatica per le proprietà direttamente legate alla quantità; vi riesce ancora per alcune proprietà qualitative, la cui permanenza è d'altra parte necessaria per permettere la decomposizione; ma il suo successo non è completo: il misto rimane una sostanza ben definita, una sostanza veramente nuova [1]; è quindi necessario di

[1] Non potendo qui entrare nei particolari, rimandiamo il lettore alle pagine del Nys (*op. cit.*, t. I, pag. 300-326); esse fanno vedere chiaramente l'impossibilità di ridurre tutte le proprietà del misto a quelle degli elementi;

assegnargli un principio specifico nuovo, che informi un soggetto veramente uno.

Questa difficoltà non sembra che dia molto da pensare ai fisici. Ci rispondono che l'unità della molecola è veramente essenziale, ma « di ordine puramente dinamico », e non altro che *una unità di azione*. I corpuscoli elementari si uniscono per formare un sistema che presenta proprietà diverse da quelle dei componenti. Di questa spiegazione il Palmieri aveva già dato una formola filosofica, facendo la distinzione fra sostanza e natura; egli diceva: due sostanze, complete come tali, possono essere incomplete come nature e unirsi per formare un unico principio di attività dotato di proprietà nuove. Questa spiegazione è stata male accolta dai filosofi scolastici e non senza ragione, poichè non rispetta nè la nozione di proprietà nè quella di natura; essa insomma viene ad ammettere che un atto possa avere ragione di potenza in rapporto ad un altro atto *del medesimo ordine*, ciò che è radicalmente impossibile. Meglio sarebbe negare l'esistenza di vere nuove proprietà nel misto e non riscontrarvi che una coordinazione di attività elementari invariabili, come nelle macchine che produce l'arte umana.

Del resto quante saranno le attività elementari da combinarsi, per poter spiegare l'immensa varietà dei corpi chimici? Oggi la difficoltà è passata dalla molecola all'atomo. Questo diventa esso stesso, secondo le nuove teorie, un semplice aggregato; e di quali elementi dunque? Prima si voleva costituirlo di un nucleo di materia ponderabile, al quale aderirebbero, e intorno al quale ruoterebbero gli elettroni, positivi e negativi, a massa elettromagnetica [1]. Ma i tentativi di misura fatti secondo l'ipotesi hanno dato per questo nucleo delle dimensioni molto inferiori a quelle dell'elettrone stesso, tanto che oggi si tenta di ridurlo a un elettrone. Ora gli elettroni sembrano essere di sole due specie; gli uni positivi, gli altri negativi; inoltre poichè non si riesce ad attribuir loro

la documentazione, attinta alle migliori fonti, dimostra che i chimici, quando resistono alla tentazione di piegare i fatti alle loro teorie, sono molto meno affermativi di quello che generalmente si creda.

[1] L'esistenza di elettroni positivi, separati o separabili dallo iono, non è suggerità direttamente da nessun fatto; si ammette solo per una ragione di analogia con le particelle negative.

una massa ponderabile, alcuni scienziati finiscono col considerarli come punti di concentrazione, o meglio ancora, come vortici dell'etere. Eccoci in puro meccanicismo! Dall'omogeneo si tratta di far derivare un eterogeneo, e, per di più, un eterogeneo dotato di una vera e propria stabilità; in altri termini, si tratta di spiegare con delle differenze puramente accidentali, superficiali e fugaci, come sono le modalità del moto locale, la distribuzione dei corpi in tipi chimici determinati, discontinui, finiti. Questa distribuzione è un fatto reale, innegabile, ammesso del resto da tutti, e nessuna ipotesi, anche se ben fondata, ha il diritto di distruggerla. È dunque molto più sicuro l'atteggiamento di coloro che conservano al misto la sua unità e alla combinazione chimica il suo carattere di mutazione sostanziale.

Tuttavia non neghiamo che la fisica moderna porta dei fatti molto imbarazzanti contro questa tesi [1]. Il più imbarazzante è forse costituito dalle esperienze di Bragg. Studiando la riflessione dei raggi X sui cristalli, che egli suppone formati da molecole distribuite su piani paralleli molto vicini, secondo le facce di sfaldamento, Bragg è giunto a questa conclusione: non tutti i centri di riflessione sono della medesima specie, ma sono di due specie nei composti binari; ciò presuppone che questi centri non siano le molecole, ma gli atomi e che quindi questi siano distanti l'uno dall'altro nel seno stesso della molecola da essi composta [2]. Che cosa dobbiamo pensare di questa conclusione? Abbiamo già detto che è molto difficile, nell'interpretazione di un fatto fisico, di far astrazione dall'ipotesi. E non è forse questo precisamente il caso? Perciò abbiamo fondato motivo di poter sostituire alla conclusione del Bragg quest'altra molto più modesta: *Tutto accade come se* i centri di riflessione fossero costituiti da atomi distinti. Ci sembra

[1] Cf. quelli che cita il P. GIANFRANCESCHI, *op. cit.*, p. 220-222. Riguardo ai primi, conosciuti da molto tempo, abbiamo detto che era già stata data risposta sufficiente. I due ultimi sono tolti dalla radioattività. Noi ci riferiamo nel testo alle esperienze del Bragg. In quanto alla discontinuità della molecola di cloruro di radio, senza dar troppo peso al modo come vi si arriva (secondo lo Svedberg, il radio di questo cloruro continua ad emanare, qualitativamente e quantitativamente, la stessa energia del radio libero), ci permettiamo di domandare una inchiesta supplementare sopra fatti ancora mal conosciuti.

[2] GIANFRANCESCHI, *op. cit.*, p. 185-195.

prudente di non affermare di più. Questa prudenza, è vero, poco importa al fisico, il quale la trova esagerata [1], ma essa è di somma importanza, anzi s'impone al filosofo il quale cerca, non un semplice simbolismo che gli permetta di dare un indirizzo alle ricerche ulteriori, ma una esatta rappresentazione della realtà. E tanto più essa s'impone inquantochè il filosofo non deve mai perder di vista i fatti dell'esperienza volgare; e l'unità specifica del misto è proprio uno di questi fatti.

Non parleremo delle formole molto strane che riducono la materia all'energia e l'atomo a un sistema di cariche elettriche senza nessun sostegno distinto [2]. Si tratta qui, come è chiaro, di un semplice punto di vista di una intelligenza preoccupata solo di costruire un modello meccanico capace di render ragione di una determinata categoria di fatti; tale punto di vista audace è forse permesso allo scienziato, il quale, ripetiamolo ancora una volta, non si preoccupa nelle sue teorie che di raggruppare dei fatti e delle leggi in vista dell'economia del pensiero; ma esso è inammissibile per il filosofo che deve tener conto di tutti i fatti insieme e non mai allontanarsi dalla realtà [3].

[1] Notiamo tuttavia che essa è adottata dai più eminenti scienziati, ogni qual volta vogliono parlare da filosofi: basta pensare alle dichiarazioni più che prudenti del Duhem, del Poincaré, del Mach, del Ostwald.

[2] Tale è l'atomo concepito dal Ritz per spiegare la formazione degli spettri di linee in serie: un sistema di elementi magnetici che sarebbero insomma dei vortici prodotti dagli elettroni in rotazione, essendo l'elettrone stesso una semplice carica elettrica (GIANFRANCESCHI, *op. cit.*, p. 214).

[3] Si è mai pensato a quanto abbiano di strano, per non dire di più, questi modi di concepire, i quali ammettono, nell'ordine naturale e all'infuori di qualsiasi miracolo, qualità senza soggetto, energie senza sostegno e infine accidenti senza sostanza? Questo ricorda il semplicismo di Descartes il quale, con la massima disinvoltura, parla del «passaggio» del movimento di un corpo in un altro. *Accidens non migrat de subiecto in subiectum,* diceva il buon senso degli antichi scolastici. E la loro spiegazione della conservazione degli accidenti eucaristici era ben altrimenti rispettosa dei diritti della ragione. Non potendo qui trattar tutto, non abbiamo fatto notare un altro concetto imbarazzante della scienza moderna, la quale ammette delle variazioni di massa, per velocità vicine a quelle della luce. Per calmare lo sgomento che provoca tale dichiarazione, basta far osservare che si tratta non della massa di gravità, la sola che sia sensibile, ma della massa elettromagnetica.

La conclusione di questa discussione riguardo alle mutazioni sostanziali, si è che, anche in pura chimica minerale, queste mutazioni da una parte sembrano non potersi negare impunemente, mentre dall'altra vengono solidamente sostenute dai fatti. Non è dunque il caso di abbandonare e nemmeno di lasciare in un'ombra discreta l'argomento che le invoca per provare l'ilemorfismo. Questo argomento rimane solido, e conserva il suo posto importante fra gli argomenti fisici in favore della tesi. Tuttavia le obiezioni con le quali si cerca oggi di combatterlo, costituiscono una ragione nuova di insistere anche sugli altri argomenti, in particolare su quelli metafisici, che gli antichi non hanno messo in piena luce, perchè non avevano avversari da persuadere, ma che tuttavia non erano ignorati da loro, e che derivano dai principi più generali della metafisica peripatetica.

Un'altra conclusione sembra derivare da tutto questo studio. Se esiste un vero pericolo per il filosofo nell'ignorare le scienze positive e le obiezioni che esse muovono contro le tesi tradizionali, come anche le correzioni o i complementi che possono portare a queste tesi sopra punti particolari, tuttavia il pericolo è ancora maggiore nel consultarle troppo e troppo contare su di esse e inchinarsi troppo docilmente alle loro esigenze. La scienza positiva non è certo il positivismo, ma vi conduce naturalmente. Il culto per il fatto sensibile che si può direttamente osservare e misurare, e per le spiegazioni puramente meccaniche, se non vi si prende rimedio, giunge a far deviare e a falsare lo sviluppo normale dell'intelletto umano. Non è soltanto la metafisica quella che è esposta a fare delle escursioni nell'irreale, e a romperla col senso comune. Anzi a lei, più che ad ogni altra disciplina, è affidata la cura dei primi principî, cioè delle primarie evidenze che debbono dirigere tutto lo sviluppo della nostra conoscenza. Se essa ha cura di tenersi sempre a tale norma fornita dalla natura — e ognuno sa che questa precauzione caratterizza la scuola peripatetica — può esercitare sulla scienza un controllo prezioso e così aiutarla a fornire la sua parte nell'armonioso edificio del sapere umano.

PAOLO GENY S. I.

Coscienza e fatti psichici

Uno sguardo, anche superficiale, alle discussioni, che si svolsero negli ultimi Congressi di Psicologia, e nelle relative Sezioni dei Congressi di Filosofia, porta facilmente alla conclusione, che, più di una volta, i dispareri e le controversie avessero la prima radice in una speciale confusione della attuale terminologia filosofica, la quale deriva poi spesso da confusione di idee, e sempre ne è causa efficacissima. E, fra le questioni che hanno avuto la disgrazia di essere così mal servite dalla moderna terminologia, una fra le più importanti è certamente quella che riguarda le relazioni, che passano fra coscienza e fatti psichici [1]. L'Assagioli in un suo pregevole lavoro sopra *Il subcosciente* [2], ricorda che Morton Prince [3] enumera *sei* significati diversi dati promiscuamente a quella stessa parola, e che Willy Hellpack [4] ne cita *otto* per la parola « incosciente », mentre l'Assagioli stesso trovò che un identico fenomeno era designato da diversi autori con *sette* appellazioni diverse, e talora contrarie (cioè: incosciente, *subcosciente*, concosciente, *supracosciente*, dissociato, subliminale, criptoscopico) [5].

[1] Il problema della coscienza fu trattato nel *V Congresso internazionale di Psicologia* (Roma, 26-30 aprile 1905), nel VI Congresso di Psicologia (Ginevra, 3-7 agosto 1909), e, più recentemente, nella sezione di *Psicologia* del *IV Congresso internazionale di Filosofia* (Bologna, aprile 1911).

[2] Dott. ROBERTO ASSAGIOLI, *Il subcosciente*, Firenze, Biblioteca filosofica, Piazza Donatello, 1911.

[3] *A symposium on the subconscious*, « Journal of abnormal psychology », II, 1907-1908, p. 22.

[4] *Unbewusstes oder Wechselwirkung*, « Zeitschrift für Psychologie », XLVIII, p. 238.

[5] Tale confusione non deve maravigliarci se riflettiamo come il LEWES (*La base physique de l'esprit*) abbia potuto sostenere la onnipresenza della coscienza non solamente riguardo agli atti intellettivi, ma anche riguardo a *tutti* i fenomeni nervosi, mentre al contrario il MAUDSLEY (*Physiologie de*

Non crediamo pertanto far cosa inutile, esponendo alcuni concetti, che tenderebbero a determinare, in modo più preciso, il significato e i limiti delle appellazioni « *cosciente* », « *incosciente* » e « *subcosciente* » in relazione ai fatti psichici [1].

È necessario però che prima precisiamo alcune definizioni, e brevemente riepiloghiamo ciò che altrove [2] abbiamo scritto intorno al substrato imaginativo di quella che suol chiamarsi « coscienza personale » o « coscienza dell'Io », giacchè dalla esatta determinazione di tali concetti primi, può ricevere luce non piccola la questione che vogliamo trattare.

È cosa che riguarda lo storico il determinare, se, e quanto, e come la nozione di coscienza fosse discussa ed analizzata dai filosofi dei diversi tempi e delle diverse scuole, fino a questa nostra epoca [3]; solo è bene notare, che, quanto più ci si avvicina ai nostri giorni, tanto più si accentua la tendenza a raggruppare esplicitamente tutti i fatti psichici intorno a questa nozione fondamentale. Disgraziatamente però i pregiudizî di sistema hanno talmente influito sopra il modo di concepire e di analizzare un fatto interno così primordiale, che ne è risultata una immensa varietà di teorie e di definizioni, da cui, come conseguenza necessaria, quella straordinaria incertezza di linguaggio sopra deplorata.

Riducendo quanto fin qui fu detto a pochi casi sostanziali, se ne deduce che molte definizioni, specialmente dei filosofi scolastici meno recenti, si riferiscono solo alla coscienza morale [4], in quanto

l'esprit) sostiene la di lei onniassenza da tutti gli atti psichici. Cfr. HERZEN, *Le cerveau et l'activité cérébrale au point de vue psycho-physiologique*. Paris, 1887.

[1] Fra i lavori degni di maggior considerazione intorno a questa materia deve notarsi un articolo di E. PATINI in « Rivista di Psicologia applicata », 1910, n. 1, nel quale egli propone di distinguere *coscienza, apsichia, semicoscienza, incoscienza* e *subcoscienza*, proponendo definizioni che, a nostro parere, non tolgono radicalmente la confusione della attuale nomenclatura.

[2] GORETTI MINIATI C., *Appunti di Psicologia sperimentale* ad uso privato degli alunni della Pontificia Università Gregoriana.

[3] Riguardo alla storia della teoria della coscienza, cfr. *Histoire de la philosophie* par PAUL JANET et GABRIEL SEAILLES, Paris, 1894, c. 5.

[4] Cfr. S. TH., p. 1 q. 79 a. 13; II Sent. d. 39 q. 3 a. 2; *De Ver.*, q. 17 a. 1 e anche S. BONAV., Sent. II, p. 900, ed. Flor., 1901. S. Tommaso però nel primo

essa è l'atto con cui giudichiamo praticamente della onèstà o disonestà di un'azione da noi compiuta o da compiere. I filosofi più recenti invece, oltre alla coscienza morale, trattano anche di quella, che suol chiamarsi la coscienza psicologica [1]; anzi, per molti di essi, tutta la psicologia si riduce allo studio ed all'analisi di tale coscienza, e di ogni fenomeno che la integra o la accompagna. È bene però osservare subito come, tra le definizioni della coscienza psicologica date fin qui, alcune ve ne sono assolutamente da escludersi, e sono quelle che, in un modo o in un altro, confondono la coscienza o coll'anima stessa, o colla persona o col pensiero [2]. Altre invece (a parte qualche divergenza nel linguaggio che non sempre possiamo approvare), sono sostanzialmente concordi con quanto noi pensiamo della coscienza. Esse si riducono facilmente a due categorie: alcune definiscono la coscienza in tutta la sua ampiezza, in quanto cioè essa *è l'atto con cui l'anima può conoscere intimamente, e come suoi, i proprî atti* [3], prescindendo dal fatto, che tale

dei luoghi citati ha queste parole che di fatto si riferiscono alla coscienza psicologica: « *Conscientia (etiam) dicitur testificari in quantum cognoscimus nos aliquid fecisse vel non* ».

[1] Leggendo l'*Histoire de la Philosophie* di PAUL JANET si rimane coll'impressione che gli Scolastici non avessero in alcun modo afferrato ed espresso il concetto di coscienza psicologica. Schiettamente, non ci sentiremmo disposti a sottoscrivere ad una tal proposizione, giacchè, sebbene essi non abbiano trattato esplicitamente di tal forma della attività psichica sotto il nome di coscienza, pure possiamo trovare il fondamento delle moderne teorie che la riguardano là dove essi trattano del *senso comune* e del suo funzionamento. Evidentemente, non è da aspettarsi in essi quella abbondanza di osservazioni che hanno poi condotto alle distinzioni che formano il soggetto di questo nostro lavoro, ma da questo non è lecito dedurre che ad essi, così profondi osservatori dei fatti psichici, fosse quasi sconosciuto ciò che adesso viene espresso col nome di *coscienza psicologica*.

[2] Ad es. JASTROW in tutto il capo X del suo classico libro *La subconscience* confonde spessissimo l'« Io » colla coscienza personale. HAMILTON in *Lectures of methaphysics* (p. 189) la identifica colla conoscenza: « *la coscienza è la funzione fondamentale della intelligenza* »; SCHOPENAUER afferma che la base di ogni coscienza è il desiderio (*Die Welt als Will und Vorstellung*, II, 19); HERZEN (op. c.) e SURBLED (*Eléments de psychologie physiologique et rationnelle*) propongono teorie prevalentemente fisiologiche.

[3] « Conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum » (S. TH., *De Ver.*, q. 17 a. 1 in c.).

cognizione si compia per l'intelletto o pel senso [1]: altre invece esprimono bensì lo stesso concetto, restringendolo però esplicitamente a quella cognizione dei proprî atti, che può aversi solo per mezzo dei sensi sì esterni che interni, e che perciò appunto contradistinguesi coll'appellativo di *coscienza sensitiva* [2]. Non sarà inutile ricordare che mentre la coscienza intellettiva può essere e diretta e riflessa o perfetta, la sensitiva invece non può essere che diretta, giacchè la riflessione, o completo ripiegamento sopra di sè, è impossibile al senso, a causa della sua materialità.

La massima parte dei psicologi moderni, nelle loro definizioni, hanno d'occhio solo la coscienza sensitiva; e veramente con questa principalmente hanno connessione gran parte dei dati sperimentali che rendono così pieno di interesse questo soggetto. Conviene pertanto che di questa primieramente cerchiamo di dilucidare il concetto specialmente in quanto si riferisce alla coscienza personale. E cominceremo subito dal notare come una introspezione anche superficiale ci persuade facilmente, che, nella fantasia dell'uomo in stato normale, si trova ad ogni momento, in modo molto più chiaro di quanto sia possibile nei bruti anche superiori, un primo gruppo di imagini corrispondenti alle attuali molteplici sen-

[1] « *In vita vegetativa nulla est cognitio et sic nec conscientia ulla; in vita sensitiva est conscientia quaedam concomitans et implicita; in vita intellectiva est conscientia explicita et reflexa* ». SCHAAF, *Psychologia* (p. 50). Però, come la vita intellettiva non esclude la vita sensitiva, così la coscienza intellettiva non esclude l'altra, come vedremo.

[2] È necessario notare come l'immensa congerie di fatti nuovi accumulatisi coll'uso dei moderni metodi sperimentali ha prodotto al solito una qualche confusione nella terminologia. Il nome pertanto di *coscienza sensitiva*, presso i moderni, servirà talora per indicare la stessa facoltà conoscitiva, tal'altra starà a significare l'atto di essa, altre volte anche sarà adoperato per denotare il complesso dei fantasmi proprî della coscienza personale (cfr. nota 1, p. 123). In quest'ultimo senso debbono talvolta intendersi quelle frasi « coscienza di sacerdote », « coscienza di soldato », ecc. Noi saremo costretti a dare al nome coscienza promiscuamente ora l'uno ora l'altro di tali significati, che, del resto, appariranno chiari dal contesto. Ed in ciò ci troveremo anche d'accordo con S. Tommaso il quale fin da' suoi tempi, quanto a quel terzo significato, diceva: « Illud quidem *secundum usum loquentium* esse videtur ut *conscientia quandoque pro re conscita accipiatur* » (*De Ver.*, q. 12 a. 1).

sazioni esterne, le quali imagini sono completate, integrate ed arricchite da tutta una serie di altre imagini, le quali vengono automaticamente risvegliate da quelle prime per associazione. A tutte queste imagini, nell'uomo corrispondono poi concetti e pensieri, che, a causa della loro immaterialità, rendono possibile una completa riflessione, per la quale l'uomo non solo sente, e collega fra loro le proprie sensazioni esterne, ma le riconosce come tali, e le riconosce per sue, ed è al caso di analizzarle, e anche di collegare le loro imagini colle imagini di altre sensazioni antecedenti, e *colle proprie imagini personali*, formando così connessioni tanto più complesse ed ordinate, quanto più vigoroso è l'organo, e più potente la facoltà intellettiva, che attraverso la facoltà imaginativa, di esso si serve [1]. Nell'uomo quindi la coscienza psicologica si trova in tutta la pienezza del suo significato, tanto come facoltà intellettiva, quanto come facoltà sensitiva; ed ha un'ampiezza e complicazione tale di funzionamento, da superare senza misura la così detta coscienza sensitiva degli animali superiori anche più perfetti [2].

[1] Quando noi qui ed altrove, parliamo dell'« Io », della personalità, ecc., sebbene intendiamo parlare del soggetto recettivo di tutte le sensazioni, il quale è di fatto *rationalis naturae individua substantia* (def. scolastica), pure non lo consideriamo propriamente in quanto tale, ma ci fermiamo principalmente nella considerazione precisiva delle sue attività sensitive.

[2] Anche nei bruti è necessario ammettere qualche cosa che può almeno assomigliarsi alla coscienza sensitiva dell'uomo. Osserviamo infatti che, se il bruto coordina le sue sensazioni fra di loro, e con certi determinati movimenti appropriati ad uno scopo, che interessa materialmente il suo benessere fisico, ciò può ottimamente spiegarsi ammettendo che nella sua fantasia si trovi, ad ogni momento (eccettuate condizioni fisiologiche speciali), un gruppo di imagini corrispondenti alle attuali sensazioni periferiche, le quali, oltre al provocare, nel solito modo, un certo numero di moti riflessi, si riconnettono, almeno in parte, con una quantità più o meno grande di altri fantasmi già formati e parzialmente organizzati (memoria), tra cui senza dubbio primeggia in fissità ed importanza un gruppo centrale, riferentesi a sensazioni cenestesiche, tattili e visuali del proprio corpo, che serve come a polarizzare in una data direzione tutta la attività del bruto. Possiamo da ciò dedurre che anch'esso ha un certo *senso* molto vago ed indeterminato del *succedersi delle sensazioni che lo colpiscono intorno a qualche cosa di materialmente fisso*. Per comodità di linguaggio, e senza insistere affatto sulla maggiore o minore proprietà del vocabolo, non ricusiamo di dare ad un tal

Poco fa abbiamo accennato alle imagini personali: l'uomo in stato normale infatti ha primieramente chiara e limpida coscienza attuale di se stesso, non solo intellettiva, ma precisamente sensitiva [1]. Evidentemente questa riguarda principalmente il proprio corpo, che da ciascuno è sentito e conosciuto nel modo ordinario in quanto è soggetto da cui hanno origine azioni determinate (movimenti), ed è oggetto di impressioni provenienti dal di fuori (sensazioni). Ne segue pertanto che anche nella imaginazione di ciascuno di noi esiste un primo gruppo centrale e sistematizzato di imagini cenestesiche, tattili e visuali riferentisi al proprio corpo [2]; e attorno a questo primo gruppo di imagini, le quali, per natura loro, godono di una certa fissità, si viene formando in ciaschedun individuo, fino dai primi anni, un sistema sempre più complesso di altri fantasmi di carattere individuale o personale, i quali, unitamente a

senso il nome di *coscienza sensitiva* anche nei bruti, ritenendone fissa la sede negli emisferi cerebrali. Cfr. anche CLAPARÈDE, *Les animaux sont-ils conscients?* dans « Revue philosophique », 1910.

[1] Si badi di non confondere quanto noi qui affermiamo colla dottrina del *senso fondamentale* introdotto dal CONDILLAC (*De Sensat.*, p. 2, c. 1) ed ammesso poi dal ROSMINI, dal GALLUPPI ed anche dal WOLFF. Il senso fondamentale infatti precederebbe l'azione dei sensi esterni; noi invece crediamo che tale cognizione di se stesso l'uomo la acquisti precisamente per mezzo dei sensi esterni appropriati (tatto, senso muscolare, vista, ecc.), e non vediamo esservi difficoltà in ammettere che i primi fantasmi formati per la via ordinaria nella nostra imaginazione riguardino precisamente il nostro corpo e la nostra attività personale, giacchè ci sembra che, specialmente a causa delle sensazioni muscolari, esso sia l'oggetto più prossimo e più immediato della nostra percezione sensitiva. Intorno ai fantasmi personali vedere anche BOTTI L., *Dati psicofisiologici dell'Io* in « Rivista di Psicologia » (XV, n. 2, 1919).

[2] « La coscienza dell'*io* si inizia dalla conoscenza cosciente e sensitiva del nostro corpo, per sensazioni cenestesiche, visive e tattili integrantisi. Ogni azione interna o esterna implica modificazione nelle suddette sensazioni, e così si riconnette colla imagine del proprio corpo. Siccome poi essa non cambia, serve a dare unità ed una certa continuità all'insieme dei nostri fatti psichici individuali ». DE LA VAISSIÈRE S. J., *Elem. di Psicologia sperimentale*, trad. di Fr. Gaetani. Vedere anche EBBINGHAUS, *Precis de psychologie* (p. 195-198). JANET, *Cours inédit du Coll. de France* (3 fév. 1910). BALDWIN, *Mental developpement*. PREYER, *Ame d'enfant* (p. 339-340). DE SANTIS, *I sogni*, c. IV.

quei primi, costituiscono quella che da molti suol dirsi la *coscienza sensitiva dell'« Io »*, la quale se si considera come un complesso organizzato di imagini personali non è poi altro che il sustrato imaginativo della coscienza personale adeguatamente considerata [1].

Riassumendo, potremo compendiare il fin qui detto nelle seguenti proposizioni:

L'uomo in stato normale è in grado di aver cognizione dei fatti psichici, che in lui si compiono: a seconda però dei caratteri essenziali che contradistinguono tali fatti, questa cognizione potrà essere o intellettiva, o sensitiva, o intellettiva e sensitiva insieme.

Tale cognizione suol chiamarsi coscienza psicologica, per contradistinguerla dalla coscienza morale.

La coscienza intellettiva può essere riflessa, la sensitiva, no.

Il funzionamento della coscienza sensitiva è intimamente collegato colla formazione di imagini o fantasmi riferentisi ai fatti psichici da essa percepiti.

Tali fantasmi debbono considerarsi come un requisito materiale necessario anche al funzionamento della coscienza intellettiva.

Il primo oggetto, che, almeno implicitamente, viene percepito dalla coscienza psicologica è la propria persona, e, se trattasi della coscienza sensitiva, quella viene percepita nel suo essere materiale

[1] Nel nostro *Corso di Psicologia sperimentale* (cfr. p. 118, n. 2) abbiamo creduto poter ridurre questo sustrato imaginativo ai seguenti nove gruppi di fantasmi: *Gruppi centrali:* 1) Imagini corrispondenti alle attuali sensazioni cenestesiche tattili e visuali del proprio corpo. 2) Imagini riferentisi alle nostre attuali ed abituali disposizioni affettive ed emozionali. 3) Imagini sensorio-motrici riferentisi alla nostra attività fisica e psichica. 4) Imagini di nostre sensazioni ed azioni passate che per associazione si riconnettono coi gruppi antecedenti. *Gruppi laterali:* 5) Imagini riferentisi alle nostre condizioni di abito, di acconciatura e simili. 6) Imagini riferentisi alle nostre attuali circostanze di tempo. 7) Imagini riferentisi alle nostre attuali circostanze di luogo. 8) Imagini riferentisi alle nostre attuali relazioni con altre persone. 9) Imagini riferentisi a tutto il nostro passato sensibile personale. Tutti questi gruppi di imagini ancorchè eventualmente organizzati e sistematizzati ciascuno per conto suo, debbono considerarsi però sempre uniti in una specie di sistema unico personale, perfuso ed imbevuto di quel senso di calore intimo che ce li fa riconoscere come cosa tutta nostra, anzi come parte di noi stessi, in un modo che tutti sanno capire, ma che nessuno sa forse definire con precisione.

per mezzo di un insieme organizzato di gruppi imaginativi riguardanti primieramente il proprio corpo, e, in secondo luogo, tutte le relazioni e le azioni sensibili dalla persona esercitate per mezzo di esso.

* * *

Premesse queste nozioni, che reputavamo necessarie per la chiarezza della trattazione, entriamo nel nostro argomento, cercando per prima cosa di stabilire con sicurezza le condizioni di coscienza dei fatti psichici, giacchè, conosciute queste, ci sarà agevole determinare quando essi debbano dirsi « incoscienti », e dare poi un significato più preciso alla parola « subcosciente ».

Se volessimo rimanere fedeli al modo di parlare della massima parte dei filosofi scolastici, dovremmo chiamare fatti psichici tutti quelli, nei quali si esplica la attività del vivente, ancorchè questo sia dotato di sola vita vegetativa [1]; essendo però conveniente che ci uniformiamo il più possibile al modo di parlare della massima parte dei psicologi moderni, restringeremo il senso della definizione, e *chiameremo fatto psichico, ogni fenomeno che si produce nel vivente animale, e che sia di ordine superiore alla pura vita vegetativa.* Per mettere qualche ordine in ciò che stiamo per dire, distingueremo tali fatti psichici in due categorie, secondo che nella loro produzione l'onda nervosa va dalla periferia verso i centri (*sensazioni*), o va dai centri verso la periferia (*movimenti*). Dovremo pertanto accennare brevemente le condizioni necessarie affinchè siano veramente coscienti le sensazioni, e affinchè siano coscienti i movimenti.

E dobbiamo fin da principio far osservare, come appaia necessario distinguere il processo preparativo della sensazione dalla sensazione formale, per dilucidare subito una questione molto delicata e molto discussa. — « Una *vera* sensazione può essere incosciente? ». —

[1] È celebre la definizione dell'anima (ψυχή) data da Aristotile (*De an.*, l. 2, c. 1): « ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος; » (anima est actus primus corporis physici, organici, potentia vitam habentis). Cfr. anche Schaaf, *Psychol.*, p. 120. Questa definizione ammessa generalmente da tutti gli scolastici antichi e recenti, si adatta evidentemente non solo agli animali, ma anche alle piante.

Fra i moderni psicologi, una gran parte non guardando la cosa troppo pel sottile, e rendendo un po' elastiche le definizioni, stanno nettamente pel sì, o, almeno, parlano come se questa fosse la loro opinione [1]; altri invece, rimanendo fissi nel concetto fondamentale, che la sensazione è essenzialmente un fenomeno conoscitivo, e che non sarebbe tale, se fosse *veramente* incosciente, stanno nettamente pel no [2]. Crediamo che, analizzando più profondamente i fenomeni, quali si presentano di fatto, e utilizzando anche i dati preziosi, che fornisce a questo riguardo la psicopatologia, si possa proporre qualche soluzione che eviti le difficoltà dell'una e dell'altra sentenza. A tal fine però dobbiamo in precedenza richiamare l'attenzione del lettore sopra alcuni presupposti, dalla retta comprensione dei quali ci sembra dipendere la soluzione di una questione così importante e dibattuta.

[1] Anche molti scolastici ammettono esplicitamente la possibilità di sensazioni incoscienti: analizzando però meglio il loro pensiero, ci sembra che esso concordi sostanzialmente col nostro. Difatto a tali sensazioni viene da essi negata solo la coscienza propriamente detta, ossia riflessa, non già quella concomitante: ora è proprio di questa che noi trattiamo adesso, giacchè la coscienza sensitiva non può essere mai riflessa. PESCH nelle sue *Institutiones Psychologiae* (P. I, n. 574) così si esprime: « Sensus internus actuum suorum habet conscientiam concomitantem, nullam vero cognitionem reflexam »: e più sotto spiegando che cosa egli intenda per coscienza concomitante, dice: « Haec est qua subiectum quum rem sibi objectam percipit, secundario sive concomitanter vel in actu exercito experitur etiam *perceptionem suam, atque seipsum in actu involutum*, neque tamen ad has res subjectivas advertit animum ». Anzi lo stesso S. TOMMASO sembra ammettere la stessa cosa abbastanza chiaramente nel tratto seguente: « Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum *consideratur an actus sit vel fuerit:* alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non. *In prima applicatione* qua applicatur scientia ad actum ut sciatur an factum sit, *est applicatio ad actum particularem* notitiae sensitivae, ut memoriae, per quam ejus quod factum est recordamur; vel *sensus per quem hunc actum quem nunc agimus, percipimus* » (*De Ver.*, q. 17 a. 1 in c.).

[2] FARGES (*Le cerveau, l'âme et les facultés*) cita come avversarî della incoscienza COUSIN, STUART-MILL, BOUILLER, RABIER, ecc.; e fra i sostenitori REID, DUGALD-STEWART, ROYER-COLLARD, GERNIER, JOUFFROY, HAMILTON, TAINE, LOTZE, WUNDT, ecc., a cui noi possiamo aggiungere lui stesso e MERCIER, il quale sembra aver cambiato opinione nella 2ª ed. della sua *Psychologie*.

Ricordiamo prima di tutto, come S. Tommaso e tutti gli scolastici, dopo Aristotele, ritengono dimostrato come necessario il distinguere il processo fisico-psicologico della sensazione, che è qualche cosa di passivo, e di completamente materiale, dalla sensazione, che è di ordine intenzionale, ed è un effetto della attività psichica [1].

In secondo luogo facciamo osservare che, sebbene noi crediamo più conforme ai dati sperimentali ritenere come materialmente identico l'organo dei diversi sensi interni [2], pure riteniamo anche che l'attività di esso si esplichi diversamente secondo che il suo funzionamento ha i caratteri dell'uno o dell'altro dei diversi sensi interni ammessi dagli Scolastici: e crediamo di più non esservi difficoltà per sua parte, nella attuazione simultanea di queste diverse funzioni.

Ciò posto non crediamo andar lontani dal vero se ammettiamo, in terzo luogo, che l'onda nervosa, pervenendo, nella sensazione, dalla periferia all'organo dei sensi interni, vi produca talora un qualche determinato effetto, senza che con ciò stesso si esplichino

[1] « Hoc autem accipere universaliter de omni sensu oportet, sensum quidem id esse quod sensibiles formas sine materia suscipere potest, per inde ac annuli signum sine ferro vel auro suscipit cera » (ARISTOTELE, *De anima*, l. 2, c. 12; l. 3, c. 12), nelle quali parole chiaramente apparisce il processo passivo della sensazione. Ambedue i processi sono invece chiaramente espressi nel seguente passo di S. TOMMASO: « Sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat *passionem*; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem, nominat *operationem* » (in 2 Sent. d. 40 q. 1 a. 1).

[2] Tale questione eminentemente filosofica venne già trattata dagli scolastici, e molti di essi la risolsero nel nostro senso. Basti per tutti SUAREZ, che nel *c. 30* del *libro 3 de Anima* al *n. 18* così si esprime: « Sensus interior una est adaequata potentia realiter et formaliter, solumque in inadaequatis rationibus distincta, quatenus scilicet ad diversos actus comparatur et conceptis inadaequatis concipitur »; e prima, al n. 15 aveva detto chiaramente: « Probabilius videtur sensum interiorem unum esse realiter »; e poco più in basso aggiunge: « et haec fuit plane sententia Aristotelis... (qui) de virtute tota interna sentiendi tanquam de una loquitur... et subdit: *unde patet haec omnia ad primarium principem sensum pertinere* ». Ad ogni modo noi ci troviamo nella impossibilità di accettare la teoria del MERCIER, che tende ad identificare l'organo del senso intimo con quello del tatto e del senso muscolare (*Psychologie*, n. 100).

tutte le attività funzionali dell'organo stesso [1]: in particolare potrà accadere, che l'onda nervosa proveniente dal sensorio eccitato produca nell'organo del senso intimo la consueta modificazione materiale, e che, ciò nonostante, per mancanza temporanea di qualche condizione necessaria, le attività psichiche, che dovrebbero entrare in azione, rimangano temporaneamente impedite.

Il primo effetto necessario di queste attività crediamo debba ritenersi essere la produzione di una qualche imagine comunque riferentesi all'oggetto sentito o almeno alla relativa sensazione, giacchè analizzando con qualche precisione le funzioni del senso interno troviamo che tutte richiedono almeno come concomitante l'esistenza del fantasma [2]. Ne segue perciò che qualunque impedimento nella formazione dell'imagine paralizza tutta la attività del senso intimo.

Tenendo conto di questi presupposti ammetteremo facilmente che quando un organo periferico di senso viene eccitato, possano darsi i quattro casi seguenti:

1° Caso. — La eccitazione o per la sua intensità troppo piccola, o per la sua troppo breve durata, o per qualunque altra causa di ordine fisico o fisiologico o psichico, rimane confinata nel sensorio stesso, senza propagarsi verso i centri nè inferiori nè superiori. In tal caso non si hanno nè riflessi, nè coscienza di alcun genere: il fenomeno si riduce ad un fatto quasi puramente fisio-

[1] Anche S. TOMMASO (1 q. 84 a. 8, 2) accenna al fatto che, in certe determinate condizioni, le diverse attività sensitive interne non vengono esercitate simultaneamente.

[2] Diciamo *come concomitante,* giacchè molti certamente troverebbero difficoltà nell'ammettere una vera priorità nella formazione del fantasma. Del resto faccio notare come non mancano scolastici che, pur distinguendo nettamente l'uno dall'altro i sensi interni, ammettono che il senso comune e la fantasia sia una cosa sola: e lo stesso S. TOMMASO fa capire di ritrovare fra i due una connessione fortissima; dice egli infatti *(In 1 de Mem. et Rem., l. II)*: « Phantasia autem secundum quod apparet per hujusmodi immutationem secundariam est passio sensus communis: *sequitur enim totam immutationem sensus, quae incipit a sensibilibus propriis, et terminatur ad sensum communem* »; cosicchè il MATTIUSSI, commentando, crede dover affermare che « l'interna sensazione *è compita col lasciar nel soggetto una impressione durevole ed una imagine abituale dell'oggetto stesso* » (*Fisica razionale,* P. 2, n. 685).

logico, di cui non so e non saprò mai niente; non vediamo davvero come tutto ciò possa comunque meritarsi il nome di sensazione.

2° Caso. — La eccitazione dal sensorio esterno si propaga fino ai centri di moto, tanto da provocare riflessi; ma da detti centri di moto, o per una ragione o per un'altra, l'onda nervosa non si propaga fino ai centri superiori, cioè fino all'organo della coscienza sensitiva. È il caso di quei moti riflessi che si producono negli animali scerebrati. — Tali movimenti sogliono chiamarsi incoscienti, ed è giusto: però il processo fisiologico che li provoca, sebbene proveniente da un organo esterno di senso debitamente eccitato da un oggetto adatto, non mi dà nessuna cognizione nè di sè, nè dell'oggetto, e non me ne darà mai alcuna, perchè manca la necessaria connessione nervosa di esso coi centri della coscienza. Sarebbe meno esatto parlare anche qui di vere sensazioni: preferirei in ogni caso parlare di « *processi sensitivi* », e non troverei nessuna difficoltà a chiamarli incoscienti.

3° Caso. — L'eccitazione del sensorio esterno debitamente colpito dall'oggetto sensitivo si propaga fino ai centri di moto, e ai centri superiori, provocando la loro completa attività. È il processo sensitivo normale [1].

4° Caso. — È quello che si riferisce all'ultimo dei presupposti sopra indicati, e merita che noi lo notiamo con maggiore attenzione, perchè ha più stretta attinenza colla materia del nostro studio. Esso si avvera quando il processo fisiologico della sensazione giunge bensì ai centri superiori, dove ha sede l'organo materiale del senso intimo, e della coscienza sensitiva; mancando però in quest'ultimo, o nella stessa onda nervosa afferente, qualche condizione necessaria per la produzione della imagine (colla quale abbiamo detto essere fondamentalmente connesso il funzionamento della coscienza sensitiva), queste attività psichiche interne rimangono temporaneamente impedite. Riferendoci però a quanto dicemmo esponendo il terzo presupposto, potremo ammettere che l'organo

[1] Difatti in un individuo che trovisi in stato normale, l'organo dei sensi interni ha di per sè tutte le condizioni necessarie per esercitare ciascuna delle sue molteplici funzioni, sebbene ognuna di esse, indipendentemente dalle altre, possa essere esercitata con maggiore o minore ampiezza ed energia, a seconda delle condizioni, anche fisiologiche, dell'organo stesso.

interno resti modificato in tal modo, da potere poi, appena si verificassero le debite condizioni, produrre l'imagine dell'oggetto corrispondente alla eccitazione già omai passata, e forse anche da molto tempo. Avremmo così in certi casi, spesso patologici, un'imagine postuma (elemento ugualmente di memoria e di coscienza sensitiva) dovuta ad una specie di antecedente sensazione abortita. A tali fatti psichici credo converrebbe con qualche precisione il nome di « *sensazioni virtualmente coscienti* » o anche « *sensazioni virtuali* » [1]; se però si volessero anche chiamare « sensazioni incoscienti », l'inesattezza della parola sarebbe forse minore che pei casi sopra ricordati, giacchè tutto il processo sensitivo in quest'ultimo caso si è compiuto fino ai centri superiori, e solo accidentalmente è mancata la coscienza attuale, che lo completa nel suo essere di atto conoscitivo.

Nello stato normale quando un oggetto sensitivo colpisce colla debita energia l'organo periferico, e questo è nelle richieste condizioni di connessione coi centri imaginativi (attenzione), la sensazione si sviluppa in modo completo, e forma una imagine vigorosa, capace per sè di rendere tal sensazione intieramente cosciente: invece la compagine delle condizioni necessarie al completo funzionamento della attività sensitiva interna viene turbata nel sonno sia naturale che artificiale, e specialmente nello stato di suggestione patologica. Suggerite, per es., ad un ipnotizzato in stato sonnambolico, di non vedere un dato oggetto, ed ei difatti probabilmente non lo vedrà, sebbene tutto il processo fisiologico della sensazione, compreso il formarsi dei riflessi (per es. il restringimento dell'iride) sia regolarmente avvenuto. Avremo così un caso di sensazione abortita nel senso spiegato sopra, la quale potrà perciò dirsi anche

[1] Anche il PIKLER ammette una presenza solo *virtuale* di fatti psichici, e i fatti subcoscienti sono da lui chiamati *potenzialmente* psichici (CALDERONI, *Le teorie psicologiche di J. Pikler e la sua teoria del « subcosciente »* in « Rivista di psicologia applicata », 1910, n. 4). Notisi pure il seguente passo del MYERS: « Tout acte ou état peut être considéré comme conscient, lorsqu'il est *virtuellement mémorable,* lorsque le sujet est capable de s'en souvenir dans des circonstances déterminées » (*Human personality and its survivance of bodily death,* tr. franc. di JANKELEVITCZ, 1905, p. 37).

virtualmente cosciente, perchè, cambiando le condizioni della suggestione, potrà essere che costui *ricordi* di aver veduto quell'oggetto [1].

* * *

Quanto abbiamo ampiamente trattato fin qui ci permette di determinare con qualche facilità, quali siano i « *requisiti affinchè un processo sensitivo si completi nel suo essere conoscitivo, divenendo un fatto cosciente* », mostrando anche dove sia, a nostro parere, l'equivoco di molti psicologi i quali danno il nome di sensazioni incoscienti a determinati fatti psichici i quali o non sono sensazioni, o non sono incoscienti, sebbene siano coscienti solo virtualmente. Un processo sensitivo diverrà veramente sensazione cosciente, quando si trovi: 1) nelle circostanze fisiologiche indicate sopra al Caso 3°; 2) quando l'imagine che si riferisce alla sensazione ed all'oggetto sentito non rimanga attualmente priva di ogni collegamento con qualunque altra imagine personale, ma si trovi più o meno connessa coi gruppi imaginativi che formano il sustrato materiale della coscienza dell'« Io » [2]. Quando queste condizioni si av-

[1] Leggere a questo proposito tutto il c. 1 del *L'automatisme psychologique* di PIERRE JANET, specialmente dove dimostra meno buone le ragioni per cui DESPINE (*Psychologie naturelle,* 1868, L. 490. — *Etude scientifique du Somnambulisme,* 1889) vorrebbe negare ogni coscienza agli atti compiuti in stato sonnambolico.

Si consideri anche il fatto seguente riferito tra molti altri dallo stesso JANET in *Etat mental des Hystériques* (p. 227-228): « J'ai suggéré à Berthe qu'elle verra un papillon, quand je toucherai son petit doigt. Je touche le petit doigt de la main anesthésique (di anestesia isterica) et l'attouchement n'est pas senti; cependant, cette sensation *subconsciente* amène par association l'hallucination visuelle d'un papillon, qui, elle, est consciente ». Cfr. l'ultimo capitolo del primo volume del nostro *Corso di psicologia sperimentale.*

[2] Questo collegamento è più o meno esplicitamente affermato come necessario dai migliori psicologi. HÖFFDING, per es., nel suo *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience* al c. II (*Ame et corps*) insiste sulla necessaria connessione tra memoria e coscienza: ora la memoria inchiude appunto connessioni associative coi gruppi imaginativi personali (cfr. nota 1, p. 123). Il JANET (*Etat mental des hystériques,* p. 209-210) spiegando alcuni fatti di incoscienza presso persone isteriche, spiega la cosa col notare che in quei casi mancava « *leur réunion avec la notion de personnalité* ». WUNDT nel suo

verino, avremo un fatto cosciente; quando invece non si avverino, o non avremo sensazione, o avremo sensazioni solo virtualmente coscienti; e ciò potrà accadere o perchè le cose sono passate come è indicato nel Caso 4°, o perchè l'imagine non si forma vigorosa, o perchè l'impressione materiale corrispondente è stata debole [1], o si è indebolita col tempo, o infine per qualunque altra ragione che impedisca alla imagine stessa di porsi nel centro del campo attuale

Compendio di psicologia (trad. Agliardi, Torino, 1900) fa notare che « la coscienza è una connessione delle formazioni psichiche »: e finalmente HERMANT in un suo articolo sulla coscienza pubblicato in « Revue de philosophie » (V, 7, p. 500) dice esplicitamente: « Une condition complémentaire pour qu'un état d'âme soit conscient, c'est d'entrer en contact avec des états préexistents, c'est-à-dire, qu'il doit trouver à agir sur d'autres images, ou, si l'on préfère, avoir des moyens d'association, et, par l'intermédiaire de ceux-ci, influencer *l'ensemble du moi* ». E più tardi aggiunge: « Telle semble être la pensée de MAC DOUGALL lorsqu'il dit que la conscience n'existe que là où les processus mentaux s'organisent en des nouvelles coordinations complexes » (MIND, 1898). Si ricordino anche le parole del PESCH citate a p. 125 in nota, nelle quali si dice che « conscientia est ea qua subiectum experitur perceptionem suam *et seipsum* in actu involutum ». — La necessità di questa connessione delle imagini riferentisi alle percezioni presenti con altre imagini preesistenti affinchè tali percezioni divengano attualmente e completamente coscienti è bene illustrata anche nel recentissimo libro del BERGSON, *L'Energie spirituelle, Essais et Conférences,* Paris, 1919.

[1] Qualunque trattato di fisiologia indica il limite inferiore d'intensità dello stimolo necessario perchè possa aversi sensazione: dobbiamo perciò ritenere come un dato di esperienza che le impressioni troppo deboli non sono capaci di dare una sensazione ordinaria. Crediamo però opportuno richiamare l'attenzione del lettore sopra una giusta osservazione fatta dal RIBOT (*Maladies de la mémoire,* 24 éd., 1916, p. 23) intorno alla possibilità che alcuni processi sensitivi rimangano inefficaci, quanto ad integrarsi in sensazione cosciente, per causa della loro troppo breve durata. Egli fa notare come gli ultimi studii abbiano determinato con sufficiente precisione il tempo necessario per le diverse percezioni (suono = 0",16 a 0",14; tatto = 0",21 a 0",18; luce = 0",22 a 0",20) affinchè si abbia il minimo di coscienza più vicino al puro riflesso. Ora, egli stesso aggiunge, secondo EXNER (*Pflüger's Archiv,* VIII, 1874, p. 526) il tempo fisiologico necessario per un riflesso sarebbe da 0",0662 a 0",0578, numero molto inferiore a quelli sopra indicati come minimi per la percezione cosciente. Ne segue che una eccitazione normale del sensorio può essere sufficiente per provocare riflessi, ed essere insufficiente per essere cosciente a causa della troppa brevità.

della nostra coscienza, collegandosi strettamente ed abbondantemente coi gruppi imaginativi personali. Rimandando a più tardi uno studio più preciso di queste sensazioni virtualmente coscienti, quanto abbiamo visto fin qui è già sufficiente per dimostrare la esistenza dell'equivoco in chi ammetta « sensazioni incoscienti ». Queste difatti possono ridursi ai seguenti gruppi:

« *Piccole sensazioni di Leibnitz* » [1]. — Esse dovrebbero dirsi incoscienti perchè d'intensità o di durata inferiore al minimo necessario per provocare il processo sensitivo in modo completo. Si ricordi che lo stesso Leibnitz porta come esempio il rumore fatto dalle onde del mare, il quale è composto da un numero sterminato di piccoli rumori, ciascuno dei quali sarebbe causa di una sensazione incosciente, perchè troppo leggero e perchè troppo fugace. Noi crediamo più esatto dire che esso, in tal caso, sarebbe causa bensì di una leggerissima modificazione materiale dell'organo, ma che questa, appunto perchè leggerissima, sarebbe insufficiente ad integrarsi in una *vera sensazione;* la somma invece di tutte le modificazioni prodotte dai piccoli rumori essendo più che sufficientissima a provocare l'intero processo sensitivo, è atta perciò a produrre una sensazione cosciente. *Le piccole sensazioni incoscienti di Leibnitz quindi non sono vere sensazioni.*

« *Sensazioni abituali* ». — L'abitudine può apparentemente annullare una sensazione che abbia carattere di continuità [2]. Se io studio vicino ad un torrente, oppure in una giornata ventosa, oppure mentre presso a me lavora continuamente una macchina, finirò per non accorgermi più del loro rumore. Sarebbe errato però il

[1] LEIBNITZ propone la sua teoria delle sensazioni incoscienti nei *Nouveaux essais sur l'entend.*, Pref., *Monad,* 23. Si è molto discusso se Leibnitz abbia ivi voluto parlare di sensazioni assolutamente incoscienti o semplicemente di sensazioni leggermente coscienti. In quest'ultimo caso si tratterebbe di vere sensazioni, e forse potrebbero entrare nel numero delle subcoscienti. Intorno a questa questione cfr. JANET et SEAILLES, *Histoire de la philosophie* (c. V) e anche E. BAUDIN, *Psychologie* (Paris, 1917, c. VII, a. 2, § 1), oltre all'articolo di HERMANT sopra citato.

[2] È ancora LEIBNITZ che vorrebbe chiamare incoscienti le sensazioni abituali (l. c.): però dal contesto l'idea di Leibnitz non risulta chiara, e sembra che veramente si tratti non di incoscienza ma di una coscienza vaga o suboscura. Vedere anche W. JAMES, *Principles of Psychology* (I, p. 225).

supporre che difatto quel rumore non giungesse in nessun modo alla mia coscienza; giacchè, se d'un tratto la macchina si ferma, o il vento si calma, io mi avvedo subito, non solo del cessare della sensazione, ma ho una qualche memoria anche delle sue note caratteristiche (altezza del suono, periodicità del rumore); potrà anzi accadere che, o nella febbre, o nel sogno, o in qualche momento di sovreccitazione psichica, quelle sensazioni vengano ricordate vivacemente ed anche in modo ossessionante. Ora tutto ciò non potrebbe avvenire se esse fossero veramente incoscienti. *Le sensazioni abituali pertanto non sono incoscienti, ma o virtualmente coscienti, o coscienti attualmente, sebbene in modo vago.*

« *Sensazioni a cui non facciamo attenzione* » [1] perchè rimangono al margine del nostro campo di coscienza. Esse, come vedremo più tardi, sono innumerevoli; ma siccome mille fatti ci dimostrano che una qualche traccia di esse certamente rimane nel senso intimo, la quale permette talora di richiamarle, anche chiaramente, nel campo di coscienza, non potranno con verità dirsi incoscienti, ma esse pure saranno da porsi fra le sensazioni virtualmente coscienti. Pertanto:

Anche le sensazioni a cui non facciamo attenzione non sono incoscienti, ma virtualmente coscienti.

* * *

Distinguemmo in principio, nei riguardi della coscienza, le sensazioni dai movimenti, giudicando che tale distinzione potesse aiutarci a trattare la nostra questione con maggior chiarezza; giacchè pei movimenti non ha luogo la difficoltà, che ci ha trattenuto dall'ammettere la possibilità di vere sensazioni incoscienti. Il movimento difatto, ancorchè di origine vitale, è di per sè un fatto di ordine puramente materiale, e non inchiude nella sua definizione

[1] Vedere nella *Psicologia contemporanea* di G. VILLA le relazioni tra coscienza ed attenzione (p. 265). Consultare anche in proposito, fra i molti autori che hanno trattato questa questione, W. B. PILLSBURY, *L'attention*, 1906, e E. DÜRR, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit*, 1907. Della incoscienza (relativa) prodotta dalla continuità della sensazione parla anche HÖFFDING nel suo *Esquisse d'une psychologie* etc. a p. 61.

il concetto di cognizione, come accade per la sensazione; quindi è che, a differenza di quanto facemmo per queste, non avremo nessuna difficoltà di ammettere movimenti incoscienti. La questione pertanto della coscienza e incoscienza dei movimenti, nelle sue linee generali, è facilmente solubile per chi tiene d'occhio quei principî che esponemmo nell'inizio del nostro articolo. — *Si avranno pertanto movimenti coscienti ogni qualvolta o di essi stessi, o delle sensazioni che li accompagnano, si forma imagine nel senso intimo, collegata debitamente coi gruppi imaginativi della coscienza personale; si avranno movimenti incoscienti quando tale imagine non si forma in nessun modo; e si avranno movimenti solo virtualmente coscienti quando la impressione lasciata da essi nell'organo interno, sebbene non sia sufficiente per formarne una imagine vigorosa ed attualmente posta nel centro del campo personale della coscienza, pure è tale da potere in date circostanze adempiere le condizioni necessarie, affinchè tal fatto psichico possa dirsi cosciente.*

Dovranno perciò considerarsi coscienti:

1) *I movimenti eseguiti volontariamente;* giacchè presuppongono appunto una imagine motrice con essi connessa, la quale sia stata appositamente e volontariamente suscitata nella fantasia: ne segue che *ogni movimento volontario è cosciente;* la proposizione reciproca però non è vera, come è facile dimostrare.

2) *I moti riflessi che si sviluppano con comunicazione della eccitazione nervosa fino ai centri imaginativi, e perciò fino al senso intimo* [1].

I moti riflessi di questa specie sono in numero grandissimo. Se mi si punge improvvisamente una mano, io la ritiro quasi automaticamente; ma è troppo chiaro, che, se sono in stato normale,

[1] « L'acte reflexe caractérisé par le passage entièrement spontané du courant nerveux depuis la cellule sensible jusqu'à la cellule motrice n'est pas toujours inconscient. Tandis que le courant passe et que l'acte se fait, la conscience peut être éveillée et percevoir les évènements dont l'être est le théâtre vivant. Voir ce qui se passe, ce n'est pas le produire, de sorte qu'il peut avoir — et il y a en réalité — des actes conscients qui n'aient rien de volontaire, et qui soient purement reflexes » (GUIBERT, *La formation de la volonté* in « Revue de philos. », v. 1, p. 669). Cfr. anche RIBOT, *Les maladies de la volonté* (29 éd., 1916, p. 179).

io ho coscienza e della puntura e del movimento che automaticamente ne è seguito; se mi trovo davanti ad uno spettacolo fortemente compassionevole, mi vengono le lacrime agli occhi, anche contro mia volontà, e lo so e lo sento; così il rumore spiacevole che si produce quando io gratto in un certo modo colle unghie un pezzo di metallo, mi fa correre un brivido per tutto il corpo, e mi fa « allegare i denti » ed anche di tutto ciò io sono perfettamente cosciente. Lo stesso accade poi di tutte le forti impressioni le cui ripercussioni motrici non riusciamo a dominare: noi « le » vediamo montare dentro di noi, e proprio sotto i nostri sguardi » (*coscienza*) esse invadono pian piano tutto l'organismo, infiam» mando specialmente la imaginazione, e *mettendo in movimento* » tutti i muscoli della espressione esterna » [1].

3) *I moti passivi delle parti del nostro corpo in stato di veglia purchè esse siano in condizioni normali* [2]. Se, lasciando io il braccio abbandonato a se stesso, esso mi viene preso da altri e messo in una determinata posizione, io, a causa di tutte le sensazioni coscienti che accompagnano quel movimento (cenestesiche, cutanee, muscolari, ecc.) ho necessariamente cognizione e coscienza del movimento stesso.

Invece dovranno ritenersi per « incoscienti »:

1) *I moti riflessi spinali degli animali screbrati, e di quelli ai quali è stato sezionato il midollo al di sopra del punto di eccitazione* [3].

[1] GUIBERT, l. c.

[2] Questa ultima condizione è necessaria altrimenti il fatto si complica quanto alle sue relazioni colla coscienza. È istruttivo a questo proposito il fatto raccontato dal JANET (*Automatisme psychologique*, 230) il quale sperimentava con Leonia, soggetto isterico notevolissimo, muovendole un braccio anestesico, mentre esso era coperto da uno schermo affinchè essa non lo vedesse: tali movimenti non erano da essa percepiti in nessun modo, nè potevano essere assolutamente inibiti: se però veniva tolto lo schermo ed essa poteva vedere il suo braccio, allora la coscienza del movimento si formava a causa della vista e ciò bastava affinchè essa potesse inibirlo.

[3] PFLÜGER, riferendosi ad alcuni fenomeni strani verificatisi in una rana decapitata, credette necessario ascrivere una certa coscienza alla stessa midolla spinale: tali idee furono adottate da AUERBACH in Germania e da LOEWES in Inghilterra e combattute invece da SCHIFF in Italia (cfr. HERZEN, *Le cerveau et l'activité cérébrale*, p. 233). Ripensando che la coscienza inchiude anche per gli animali bruti una certa connessione coi gruppi ima-

2) *Le grida, i pianti, e i moti di difesa dei bambini nei primissimi tempi della loro vita;* giacchè secondo moltissimi fisiologi e psicologi, non sembra funzioni ancora in essi completamente l'organo del senso intimo.

3) *Probabilmente anche i riflessi che eventualmente avessero luogo nel sonno profondo;* perchè sembra che in tale stato il senso intimo sia assopito, o almeno non stia in libera relazione colla periferia e coi centri di moto [1].

4) *Molti dei riflessi che accompagnano la vita sensitiva,* come il restringimento o l'apertura dell'iride a seconda della luce maggiore o minore, i moti di accomodamento dell'occhio, ed altri simili.

Quanto poi ai moti riflessi normali della vita vegetativa, quali sono i moti peristaltici dell'intestino e dello stomaco, e mille altri movimenti naturali del nostro organismo interno, molti hanno difficoltà ad ammetterne la completa incoscienza, e ritengono che se ne abbia invece una coscienza vaga ed oscura, che però può divenire abbastanza chiara e precisa in circostanze speciali, come, per es., nel sonno artificiale (ipnotico). Ad ogni modo il ritenere o l'una o l'altra delle due opinioni non implica alcun cambiamento nella nostra teoria fondamentale; giacchè se di tali movimenti non si potesse in nessun modo aver coscienza, essi dovranno semplicemente dirsi incoscienti; se invece in qualche circostanza, sia pure straordinaria e patologica, si può averne cognizione diretta, e memoria sensitiva, allora dovremo concludere necessariamente che nel loro compiersi tramandano onde nervose ai centri superiori, dove ha sede l'organo del senso intimo, e che perciò, se non sono attualmente coscienti, lo sono almeno virtualmente come tanti altri fatti psichici antecedentemente studiati, e sui quali dobbiamo ora intrattenerci più particolarmente.

ginativi centrali, i quali senza dubbio hanno sede negli emisferi cerebrali (cfr. nota 2, p. 121), credo si debba concludere che vera e propria coscienza non possa attribuirsi in nessun modo alla midolla spinale.

[1] Cfr. il c. VII del nostro *Corso di Psic. Sper.* ROGUES DE FURSAC, *Manuel de psychiatrie* Paris, 1903 (p. 49). G. BOHN, *La dynamique cérébrale* in « Revue philosophique », n. 3-4, 1919. N. A. ROJANSKY, *Matériaux pour servir à la physiologie du sommeil* in « Archives des sciences biologiques » di Pietrogrado, 1914.

* * *

Veduta da una certa distanza, la questione della coscienza o incoscienza di una sensazione o di un movimento si riduce ad un dilemma della massima semplicità e chiarezza: o questo fatto è comunque percepito dal senso intimo o non lo è: se è percepito è cosciente, se non è percepito è incosciente. Abbiamo già visto però come vi sieno dei fatti psichici dei quali non sarebbe esatto dire nè che sono coscienti, nè che sono assolutamente incoscienti, giacchè mille prove ci fanno dedurre che un'eco di essi è giunta al senso intimo, e vi ha lasciata traccia tale di sè, da renderne possibile una specie di coscienza postuma o rememorativa. Noi gli abbiamo chiamati fin qui « virtualmente coscienti » con una frase che, a nostro parere, riproduce meglio le loro caratteristiche psicologiche a questo riguardo; ordinariamente però si dà ad essi l'appellazione di « subcoscienti » parola modellata sopra una teoria semioccultistica del Myers intorno ad una pretesa coscienza occulta e misteriosa che agirebbe « al di sotto » della coscienza normale in ciascuno di noi [1]. Non è questo il luogo di discutere intorno a

[1] Myers così scriveva nel 1892: « Ciascuno di noi possiede una esistenza più stabile e più estesa di quanto egli supponga: cioè una personalità che non può giammai manifestarsi tutta intiera per mezzo dell'organismo. Senza dubbio l'organismo esprime l'« Io »; ma una parte dell'« Io » resta sempre inespressa (cfr. *Proceedings of the Society for Psychological Researches*, v. XII, p. 305). James W., che nello stesso Periodico (v. XLII, May 1901) riassume i lavori di Myers, in un articolo intitolato *Frederic Myers's services to Psychology*, esprime così gli stessi concetti nel suo celebre libro *L'expérience religieuse:* « Les prolongements du moi conscient s'étendent bien au-delà du monde de la sensation et de la raison, dans une région qu'on peut appeler ou bien mystique ou bien surnaturelle. Pour autant que nos tendences vers l'idéal ont leur origine dans cette région — et c'est de la plupart d'entr'elles, car elles nous possèdent d'une manière dont nous ne pouvons nous rendre compte — nous y sommes enracinés plus profondément que dans le monde visible; car nos aspirations les plus hautes sont le centre de notre personnalité. Mais ce monde invisible n'est pas seulement idéal: il produit des effets dans le monde sensible. Par la communion avec l'invisible le moi fini se transforme, nous devenons des hommes nouveaux, et notre regénération modifiant notre conduite a sa repercussion dans le monde

queste concezioni fantastiche, che pure hanno influito non poco sopra l'indirizzo attuale della psicologia inglese ed americana: solo vogliamo far notare incidentalmente, come questa concezione abbia forse contribuito non poco alla confusione di idee che notammo fin da principio, e che naturalmente si manifesta di più, quando

matériel. Mais comment refuser le nom de réalité à ce qui produit des effets au sein d'une autre réalité? De quel droit les philosophes diraient-ils que le monde invisible est irréel? Les chrétiens désignent sous le nom de Dieu cette réalité suprême » (tr. *Abauzit,* Paris, 1906, p. 429).

Dopo queste ultime frasi che corrispondono a tutta una teoria deleteria della dottrina verace del Cristo, nessuna maraviglia che la Chiesa abbia condannato la teoria religiosa della *subcoscienza* nel senso del *Myers* e del *James,* che viene così riassunta nella Enciclica *Pascendi*: « Haec porro divini indigentia, quia nonnisi certis aptisque in connexibus sentitur, pertinere ad conscientiae ambitum ex se non potest; latet autem primo *infra conscientiam* seu, ut, mutuato vocabulo, a moderna philosophia loquuntur, *in subconscientia,* ubi etiam illius radix occulta manet atque indeprehensa ». A tale condanna è poi conforme il giuramento antimodernistico prescritto nel « motu proprio » *Sacrorum Antistitum,* il quale vien così espresso: « Certissime teneo ac sincere profiteor, Fidem non esse coecum sensum religionis *e latebris subconscientiae* erumpentem ». Cfr. ARTH. VERMEERSCH, *De modernismo,* Brugis, 1910: e ancora J. PACHEU, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente* in « Revue de Phil. », 1911, v. 1, p. 10. MARECHAL, *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* in « Rev. des quest. scient. », 1908-1909.

J. BESSMER riassume i concetti di MYERS, JAMES e LANSING RAYMOND sulla subcoscienza nei seguenti quattro punti:

« 1. Bei allen Menschen findet sich eine Tiefenregion der Seele, die von gewöhnlichen Bewusstsein abgespalten ist.

2. Diese Region hat ihr eigenes psychisches Leben und ihre eigenen Kräfte, welche sogar die geistigen Kräfte des bewussten Lebens zu übersteigen vermögen. Hier vollziehen sich die Intuition, die künsterliche Inspiration, die religiöse Offenbarung und die mystischen Erfahrungen.

3. Dieses Unterbewusstsein ist Einflüssen zugänglich, die das bewusste Leben nicht kennt; hierher gehören vor allen die telepathischen Einwirkungen fremder bewussten Wesen, die mit uns auf dem Sinnenwege nicht verkehren können.

4. Wie das Unterbewusstsein im Stande ist, Eindrücke aus dem Oberbewusstsein aufzunehmen, so finden auch von Zeit zu Zeit vom Unterbewusstsein aus Eindrücke ins Oberbewusstsein statt, die wir dann als fremdartig empfiden ». (*Theologie und Philosophie des Modernismus,* Freiburg i. Br., 1912).

si tratti di quei fatti psichici, i quali, riguardo alla loro connessione colla coscienza, non hanno una posizione nettamente e facilmente definibile, come sono i fatti virtualmente coscienti, che noi pure, per uniformarci al linguaggio comune, chiameremo senz'altro subcoscienti. Daremo pertanto dei fatti psichici subcoscienti la seguente definizione:

« *Sono subcoscienti quei fatti psichici (sensazioni e movimenti), i quali, sebbene non si siano mai trovati, o attualmente non si trovino in condizioni tali da provocare di sè una percezione sufficientemente chiara nella coscienza, pure in un modo o in un altro, o per essere già stati coscienti, o per altre ragioni, possono divenirlo* ».

Ci si rimprovererà forse la indeterminatezza e imprecisione di una tal definizione; ma è talmente vaga ed imprecisa la cosa da definire, che crediamo difficile riuscirvi in maniera più esatta. Ad ogni modo, dimostreremo subito, come ella si adatti molto agevolmente a tutti quei fatti psichici, che son soliti esser chiamati subcoscienti, e che noi, per maggior chiarezza, distingueremo anche una volta in sensazioni e movimenti.

Si potranno pertanto dire sensazioni subcoscienti:

1) *Le sensazioni organiche interne* [1] quali sono, per es., quelle dovute allo scorrere del sangue nelle vene, al lavorio della nutrizione e in generale a tutti i movimenti del metabolismo. Ugualmente potranno dirsi subcoscienti le sensazioni provenienti dai moti

[1] In una comunicazione di SOLLIER al V Congresso di Psicologia egli parlò appunto delle sensazioni organiche ed insistè nel dimostrare che abusivamente da molti vengono chiamate incoscienti. « C'est là un abus de langage: ces phénomènes présentent en réalité un dégré de conscience très inférieur, mais ne sont incoscients et ne le deviennent que s'il y a paralysie de la sensibilité par inhibition cérébrale ». VASCHIDE, criticando alcune delle vedute esposte dal Sollier in un *Rapporto sui lavori del Congresso*, pubblicato in « Revue de phil. » (VII, 346), parlando di questa materia concede che le sensazioni organiche possano chiamarsi subcoscienti, precisamente come noi proponiamo.

JASTROW, imbevuto di principî evoluzionistici trova in questi la ragione ultima per cui non abbiamo più coscienza di molte sensazioni interne: non servivano e sono sparite! (*La subconscience*, p. 8-9).

peristaltici dello stomaco, dell'intestino, del cuore, ecc. La ragione per chiamare subcoscienti tutta questa categoria di sensazioni interne si è che, come accennammo già di sopra, in alcune condizioni speciali dell'organismo (sonno ipnotico, sonnambulismo isterico, ecc.) esse possono essere talora nettamente sentite e riconosciute, ciò che non potrebbe mai accadere se esse non fossero state in qualche modo registrate nel senso intimo, il qual fatto le rende virtualmente coscienti.

2) *Le sensazioni abituali e le sensazioni ricevute senza attenzione.* Delle une e delle altre abbiamo fatto menzione di sopra per escludere da esse l'appellativo di incoscienti; delle prime dicemmo ivi a sufficienza; sulle seconde vogliamo fissare un po' più efficacemente l'attenzione del lettore. Esse senza dubbio sono in numero sterminato, giacchè niuno potrà mai tener conto della immensa valanga di sensazioni, che vengono continuamente a colpire i nostri sensi esterni, senza che noi in alcun modo vi prestiamo attenzione. Se io faccio un piccolo giro nella mia camera, e molto più, se passeggio per la città anche un solo quarto d'ora, chi può contare le migliaia di oggetti che io vedo, e di rumori piccoli o grandi che io odo? e, se ad essi si aggiungano, e gli odori quasi impercettibili di oggetti o di persone, che mi si avvicinano anche per un istante, e le sensazioni provocate sia dai movimenti del corpo sia dal contatto delle vesti, o dal soffiare del vento, o dai piccoli urti, ecc., ognun vede quanto immensamente cresca il numero delle impressioni sensitive che vengono a colpire il senso intimo in sì breve tempo. Se però nessuno di tali oggetti legò la mia attenzione assorbita eventualmente da pensieri più gravi, quando io sia tornato a casa, forse non mi ricorderò della maggior parte di essi, perchè nessuno si è posto chiaramente nel centro del campo della mia coscienza. Potrei dire però che tali sensazioni furono veramente incoscienti? — Evidentemente no; giacchè molti degli oggetti veduti, o comunque appresi dai miei sensi in quel periodo di tempo, riappariranno forse vivaci nella mia imaginazione in sogni vicini o lontani, e potrà accadere anche che, un altro giorno, incontrando per via una persona che oggi ho incontrato per la prima volta, mi accorga che la sua figura non mi è nuova, appunto perchè, senza

badarci, la ho veduta oggi. Questi ed altri fatti consimili [1] stanno a dimostrare che tutte quelle sensazioni, sebbene non siano state mai nettamente coscienti, pure hanno lasciato una precisa traccia imaginativa di sè nel mio senso intimo, per la quale possono in date circostanze divenirlo anche vigorosamente: esse debbono perciò dirsi subcoscienti nel senso da noi sopra spiegato.

3) In modo meno esatto ma pur sempre vero possono dirsi subcoscienti *le sensazioni non recenti* le quali in tempi più o meno remoti occuparono chiaramente il campo della nostra coscienza: esse allora *furono coscienti*, mentre adesso a rigor di termini non sono più neppur sensazioni; siccome però le loro imagini rimangono ancora nel tesoro della memoria sensitiva per quanto attenuate e quasi obliterate, potrà accadere ed accade di fatto in circostanze anormali o patologiche che si presentino vigorose ed efficaci anche nella loro attività motrice, presentando così quasi un lato misterioso della nostra coscienza, che ha dato e dà un fondamento apparente alla teoria occultistica della subcoscienza, preconizzata dal Myers e dalla scuola americana. — In tali condizioni si trovano una gran parte delle imagini che si riferiscono a sensazioni da noi ricevute nei primi tempi di nostra gioventù, tra le quali anche si ritrovano quelle prodotte dalle consuetudini di famiglia, dalle usanze popolari, e dalla somma di tutte le circostanze sensibili che hanno accompagnato la nostra prima formazione psichica. Io stesso ho sentito un malato in delirio parlare correntemente una lingua che non parlava e non trattava più da circa trent'anni; nell'effervescenza del delirio si erano risvegliate tutte le imagini motrici proprie di quella lingua che erano già quasi obliterate per lunga inazione. Molto somigliante ma anche più caratteristico è il fatto

[1] Höffding (*Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, p. 10) fa notare come « souvent, quand nous avons écouté distraitement les paroles de quelqu'un, nous ne découvrons que longtemps après ce qu'il nous a dit. Dans le cas de ce genre on ne saurait demontrer que la sensation a réellement eu lieu dans la conscience. L'excitation n'est peut-être parvenue que jusqu'à l'encéphale moyen ». Quando si aggiunga che questa sensazione o meglio questa eccitazione sensitiva è bensì giunta ai centri e vi ha lasciato traccia di sè, senza svilupparne tutta la potenzialità, riabbiamo il necessario per dichiarare subcoscienti tali sensazioni.

seguente raccontato da Elisabeth Bisland nella « North American Review » del giugno 1896: « Una ragazza durante un delirio feb-
» brile parlava una lingua che nessuno poteva comprendere, e che
» poi si scoprì essere un dialetto gallese. La ragazza non mostrò
» mai di conoscere quel dialetto nè prima nè dopo la malattia;
» si seppe però più tardi che essa da bambina aveva vissuto nel
» paese di Galles ». — Esempî simili abbondano nella letteratura psicopatologica.

Venendo adesso a parlare dei movimenti che possono dirsi subcoscienti nel senso sopra indicato, crediamo conveniente raggrupparli in due categorie.

Potranno pertanto dirsi subcoscienti:

1) *I movimenti abituali*, sebbene spessissimo si trovino psicologi che li dicono senz'altro incoscienti [1]. Non escludiamo che talvolta l'abitudine nervosa possa rendere talmente permeabili le vie di scarica motrice necessarie a percorrersi nella produzione di alcuni movimenti, che il processo psichico concomitante, mentre prima richiedeva attenzione e coscienza in tutti i suoi particolari, adesso si trovi ridotto quasi ad una serie di riflessi automatici aventi poca o niuna connessione coll'organo del senso intimo. Si pensi ai movimenti complessi che fa un provetto suonatore di piano mentre eseguisce un difficile pezzo di musica che gli è posto davanti, e non si avrà difficoltà ad ammettere una *quasi* completa incoscienza attuale nella traduzione delle sensazioni visive in movimenti della mano e delle dita, mentre quando egli era principiante questo complesso di sensazioni e movimenti richiedeva da lui piena coscienza e faticosa attenzione. Lo stesso dicasi dei multiformi e rapidi movimenti delle labbra, della lingua e della bocca in chi parla una lingua ben conosciuta. Anche tali movimenti però nel

[1] JASTROW (l. c.) chiama *subvolontarî* molti di questi movimenti che un tempo furono coscienti e volontarî e per l'abitudine non lo sono più. Egli però (c. IV, p. 25), pur chiamandoli incoscienti, ammette che lascino una imagine latente, ciò che corrisponde precisamente alla nostra definizione degli atti subcoscienti. Vedasi anche HERZEN (op. cit.) che analizza finemente il passaggio dalla coscienza alla incoscienza per abitudine. DUMONT L., *Inconscience par habitude* in « Rev. Philosoph. », 1876, I, 326. DUGAS L., *Habitude et Conscience* nella stessa Rivista, 1918, n. 7-8, p. 116.

bambino o in chi apprende un nuovo idioma di suoni difficili richiedono attenzione e coscienza intiera. Noi diciamo pertanto che, se tolgansi quei casi eccezionali, nei quali il movimento prende la forma di un completo automatismo (e crediamo siano straordinariamente pochi), anche i moti abitnali lasciano di sè una qualche imagine, che ci rende poi possibile il richiamarli alla memoria almeno in modo suboscuro: rientrano quindi anch'essi nella nostra definizione dei fatti psichici subcoscienti.

2) *I movimenti prodotti o provocati da imagini motrici a cui non si fa attenzione* (o, come altri direbbe, poste all'orlo della coscienza). Se io, mentre sto attendendo a qualche cosa che mi assorbe, vedo un lapis sul tavolo, l'imagine del lapis, sebbene inavvertita, potrà risvegliare le imagini motrici collegate coll'atto dello scrivere, ed io allora senza troppo badare a quello che faccio, prenderò probabilmente il lapis in mano e comincerò a fare dei geroglifici sconclusionati sopra il primo foglio di carta che mi capita sotto. Certo tale atto non è pienamente cosciente, ma quando mi fosse domandato se quei girigogoli gli ho per caso fatti io, probabilmente, dopo una qualche riflessione, saprò rispondere di sì, giacchè quell'atto aveva lasciato di sè una imagine suboscura capace però di divenire abbastanza chiara quando io riesca in qualche modo a trasportarla in parti meno laterali del mio campo di coscienza. Stando così le cose anche un tal movimento dovrà chiamarsi subcosciente.

A questo tipo di atti subcoscienti sono da ridurre quelli che rendono interessanti i due fatti seguenti. Jastrow nel suo libro *La subcoscience* racconta di « un signore che si era posto a sedere, » con un libro davanti, ad un tavolo, sopra il quale si trovava un » grappolo d'uva. Sebbene avesse fatto il proposito di non toccare » quel grappolo di uva, egli se lo mangiò tutto, grano per grano, » senza avvedersene. L'iniziativa di stendere la mano, di mettere » i grani in bocca, di mangiarli, ecc., tutto ciò era disceso al li» vello subcosciente ». — Ugualmente un signore mi raccontava di sè, che andato ad un caffè a fare la sua colazione insieme ad un amico e messosi a discutere animatamente con lui di altre cose, egli, dopo aver sorbito la sua cioccolata, fece fare, senza avvedersene, un mezzo giro al vassoio, e si bevve tranquillamente anche

quella del compagno. Della cosa *si avvidero in fine* tutti e due, e ne fecero insieme allegri commenti. La imagine dell'uva nel primo caso, e della cioccolata nel secondo, sebbene poste fuori del centro della coscienza, erano sufficientemente efficaci da far sorgere per associazione le imagini motrici del mangiare e del bere, e queste azioni complesse si compievano bensì senza controllo, e quasi automaticamente, ma non senza lasciare traccia di sè nella coscienza.

Riassumendo, potremo concludere che quando sorge dubbio se un dato fatto psichico sia da considerare come cosciente, incosciente, o subcosciente, ciò potrà definirsi ricercando quali sieno le attuali sue relazioni col senso intimo e col campo della coscienza sensitiva. « *Se esso ha formato imagine di sè, e questa è attualmente posta nelle parti centrali del campo di coscienza, ed è sufficientemente collegata coi gruppi imaginativi personali, allora quel fatto psichico dovrà dirsi cosciente: se esso o non è giunto a formare imagine di sè, o questa non è in nessun modo nè collegata nè collegabile coi gruppi personali, e le circostanze in cui esso è nato sono tali, da rendere impossibile o la formazione postuma dell'imagine o il suo collegamento con la coscienza personale, quel fatto dovrà dirsi incosciente: finalmente, se l'imagine del fatto psichico o non si è formata, o non è attualmente compresa nelle parti centrali del campo, o non è sufficientemente collegata colla coscienza personale, ma le circostanze sono tali che tutto ciò possa in un modo o in un altro, o prima o poi verificarsi, allora diremo che quel fatto psichico è subcosciente.*

Con tali definizioni, tutte le relazioni tra i fatti psichici e la coscienza rientrano completamente nei limiti della psicologia normale, e non si è costretti a ricorrere al concetto misterioso della coscienza subliminale del Myers, per illuminare la vita normale ed ordinaria di ogni umano individuo, la cui attività psichica viene così a spiegarsi convenientemente col concetto psicologicamente chiaro e filosoficamente esatto della coscienza ordinaria.

CESARE GORETTI MINIATI S. I.

NOTE E DISCUSSIONI

Immobilità e progresso nella filosofia scolastica.

Coloro che studiano la filosofia scolastica, desiderosi di portare un contributo al suo rifiorire in mezzo agli studi moderni, si trovano facilmente innanzi ad una obbiezione che o sorge spontanea nel loro spirito o è loro opposta dagli avversari. Si dice: « O voi, scolastici, intendete di ripetere il pensiero medioevale e allora costringete la filosofia ad arrestarsi a parecchi secoli or sono, le precludete la via ad ogni progresso, ripetete dottrine morte e non potete far breccia nelle intelligenze contemporanee: o orientate il pensiero antico verso nuove direzioni, facendogli subire una intrinseca evoluzione, e allora abbandonate le posizioni degli antichi dottori, non fate più filosofia scolastica, ma una filosofia nuova ». — Risponderemo a questa obbiezione, stabilendo come e perchè la filosofia scolastica abbia un *contenuto immobile* e in quali sensi ammetta un *vero progresso.*

* * *

La filosofia è scienza, anzi la scienza suprema nel campo dello scibile puramente umano: e come ogni scienza è una cognizione certa dell'essere, raggiunta con uno studio profondo delle sue cause, secondo la celebre definizione « cognitio rei per causas », così spetta alla filosofia somministrare la sintesi più ampia e più profonda dell'universo, studiandone le cause più elevate e più universali.

Se dunque la filosofia è scienza, non arte, non ha l'ufficio di *creare,* ma di *scoprire* il vero: solamente la scienza divina è causa delle cose, la scienza umana dipende dalla natura e da questa riceve la misura e la norma fondamentale. Perciò non si devono pretendere dal filosofo le creazioni geniali che domandiamo a ragione dal poeta e dall'artista: egli è l'indagatore della suprema verità delle cose: raggiuntala, in essa riposa, la espone, la difende, poco sollecito della novità e della originalità.

La filosofia è scienza, non storia: questa narra i fatti che si succedono nel tempo, cercando rilevarne il nesso che insieme li collega: se è storia della filosofia, dovrà esporre gli sforzi fatti dall'uomo per la ricostruzione organica del sapere: ma la filosofia ricerca la verità oggettiva: non studia i diversi sistemi che per cercare se qualche scintilla di luce vi risplenda, se in essi vi sia qualche cosa di vero da aggiungere alla sua sintesi. Se dopo uno studio coscienzioso e leale, il filosofo trova che certi sistemi ora in voga non sono che vecchie dottrine ammodernate nella veste esteriore, di cui già fecero ragione antichi maestri sorpassandole nell'onda della filosofia perenne: se ciò che fu detto nel campo della metafisica non resiste alla forza della ragione critica; ha ogni diritto di fermarsi alle supreme concezioni metafisiche della scolastica, senza timore di essere a ragione accusato di retrogrado.

Poichè la filosofia scolastica non è un'ipotesi filosofica o un sistema qualunque, essa è per noi l'unica vera filosofia: la vorremmo chiamare semplicemente filosofia, la filosofia perenne. Se ormai il nome di scolastica si è imposto, per distinguerla dai tentativi fatti in altri campi per sciogliere i massimi problemi intellettuali, si è perchè la filosofia che, scientificamente elaborando i dati del senso comune, già con Aristotele aveva raggiunto un grado ben elevato di certezza e di unità, progredendo ulteriormente alla luce della rivelazione cristiana, trovò nei Dottori del Medio Evo, specialmente in S. Tommaso d'Aquino, colui che per la penetrazione e la disciplinatezza dell'ingegno seppe raccogliere in una sintesi mirabile le supreme leggi del pensiero e dell'essere, che nelle grandi linee maestre lo Stagirita aveva indagato e scoperto.

Dobbiamo quindi ammettere nella vera filosofia un contenuto sostanziale immobile, che non muta col succedersi degli anni, ma che rimane perennemente costante a sè stesso: appunto, perchè immobili sono le nature delle cose, fisse e determinate imitazioni della Divina Essenza ed è immutabile nella sua intima natura e nelle leggi che regolano la sua attività l'intelligenza umana. Noi ora aderiamo a certe tesi scolastiche per l'identico motivo per cui vi assentirono i Dottori del Medio Evo, cioè spinti dall'ineluttabile forza dell'evidenza: per lo stesso motivo vi aderiranno i filosofi futuri, se useranno della nostra stessa ragione e porteranno i loro studi su quella medesima natura che a noi si presenta. Anzi l'immobilità del contenuto fondamentale della filosofia è la condizione indispensabile del suo vero progresso; senza di essa si cade, come nel campo dei nostri avversari, nelle incertezze,

nelle contraddizioni, nelle private concezioni elevate a sistema unicamente per uno sforzo violento d'ingegno.

Ho accennato all'influsso della rivelazione cristiana nel costituirsi stabilmente in un tutto organico la nostra dottrina filosofica. E certamente, benchè i due campi della filosofia e della dottrina rivelata siano perfettamente distinti come quelli che hanno propri oggetti formali, non si può negare che dalla rivelazione abbia potuto molto avvantaggiarsi il filosofo, raggiungendo col suo aiuto certe verità, approfondendo certi concetti che senza di essa o mai o solo con molta fatica e dopo molto tempo e da qualche rara intelligenza si sarebbero conosciuti e con certezza determinati [1]. Non fa quindi meraviglia che, dopochè il Dogma cattolico per opera dei Padri e dei Dottori ebbe raggiunto quel grado di sviluppo nella cognizione dei credenti da poterlo fissare in forme esplicite, chiare e precise, anche la filosofia, facendo tesoro della luce rivelata, abbia potuto abbastanza per tempo elaborare le soluzioni dei massimi problemi che più importano alla intelligenza dell'uomo, in modo da non lasciare ai posteri che il felice compito di una assimilazione, per quanto si voglia, critica e coscienziosa.

Dunque ci arrestiamo al Medio Evo? — Per quel complesso di dottrine che i Dottori scolastici hanno esposto conforme a verità, certamente: come lo scienziato nello studio di una serie di fenomeni della natura si arresta al fisico o al chimico, che ha scoperta la legge che spiega con certezza quei fenomeni. Avrà diritto di discutere se la legge è vera, ma ritrovatala tale vi aderirà senza troppa preoccupazione del secolo, a cui appartiene l'inventore. Si ha diritto di esaminare la verità della dottrina che ci ha tramandata la Scuola: è questo ufficio della filosofia: ma quando l'esito dell'esame è ad essa favorevole, si dovrà ragionevolmente abbracciare, sorpassando la pregiudiziale del tempo: la verità è eterna.

Dunque ci fossilizziamo nelle vecchie forme scolastiche? — È vezzo dell'età nostra di accusare di irrigidirsi in forme antiquate e morte quelli che ripetono le soluzioni dei grandi problemi con quel linguaggio preciso e scultorio che la Scuola ha sancito e che trova una sì mirabile corrispondenza nel senso comune e nel Dogma cattolico.

[1] A tutti è nota l'influenza della rivelazione nel concetto di creazione, che è bensì di dominio della ragione naturale, ma non fu raggiunto dalla filosofia antica. Così i Dogmi della SS̄ma Trinità e della Incarnazione hanno influito ad analizzare più profondamente i concetti di sostanza, di natura, di persona, di relazione, ecc.

Si sono scritte parole di fuoco contro i nostri trattati di filosofia scolastica, quasi ripetessero pappagallescamente il pensiero degli antichi. Ma facile è la risposta: se quelle formole che contengono altissima sapienza, ardua a penetrarsi e ad assimilarsi, si ripetono senza comprenderle, senza discuterle, senza porle a contatto con la ragione e con la scienza, l'accusa avrebbe un valore, ma riesce di ingiuria troppo grave a dotte intelligenze, che hanno a lungo meditato ciò che espongono, ed alla Chiesa docente, che sceglie tali maestri per formare specialmente gli alunni del Santuario. Che se la dottrina antica è stata meditata a fondo e discussa contro le obbiezioni: se si è riusciti a formare una sintesi ampia e certa dello scibile umano e ad abbracciare in formole consacrate dalla sapienza tradizionale tutto ciò che di vero ha scoperto la scienza ed hanno detto i filosofi; se con l'indagine scientifica, sia pure seguendo la guida di Aristotele e di S. Tommaso, si è giunti a possedere una dottrina certa sulle questioni che più assillano la mente umana — il quale lavoro esige sforzo di penetrante speculazione e costanza di studio — non vediamo davvero perchè si debba essere accusati di fare opera non confacente ai bisogni della moderna età, perchè si ripetono dottrine che già esposero gli antichi. Si verifica spesso nel campo della filosofia, che dopo essersi allontanati dalla via maestra della filosofia perenne ed aver errato per sentieri oscuri e tortuosi, si è costretti, dopo molta fatica e tempo inutilmente perduti, a ritornare sulla via male abbandonata. Così è avvenuto ora nella biologia, con un ritorno progressivo al vitalismo; negli studi psicologici con tendenze sempre più spiccate allo spiritualismo; nella metafisica che di nuovo tormenta le intelligenze col bisogno della sintesi comprensiva. Quante volte veri sapienti si sono mostrati coloro, che non si sono lasciati abbagliare da apparenze per quanto seducenti del vero, per abbandonare il pensiero tradizionale: fermi al loro posto hanno di nuovo ritrovato coloro che si erano partiti verso nuove direzioni.

Ma i nostri trattati non dicono nulla di nuovo! — Più innanzi vedremo quale progresso si debba ammettere nella filosofia: ora osserviamo che altra è la funzione di un manuale scolastico, altra quella che conviene ad un'opera rigorosamente scientifica. Il primo è fatto per giovani studenti, ai quali sopratutto e prima di tutto è necessario insegnare la vera e sana filosofia e per i quali sarebbe assai pericoloso, prima di essersi formati un retto criterio filosofico, d'essere lanciati nel labirinto dei sistemi moderni: correrebbero rischio di assorbirne il veleno e di generare confusione o scetticismo. Spetta alle

opere scientifiche la critica leale e profonda delle dottrine avversarie, per raccogliere quella parte di vero che può aggiungersi alla nostra sintesi. I nostri trattati di filosofia scolastica, benchè forse qualche volta troppo limitatisi ad esporre la verità nei suoi intrinseci valori, senza tenere conto sufficiente delle tendenze e dei bisogni delle menti a cui si rivolgono, hanno avuto l'incomparabile merito di conservare puro e vivo in seno all'umanità il patrimonio della filosofia perenne, omai in essi quasi esclusivamente rifugiatasi; e di formare un clero che non ha sentito e non sente, nella sua grande maggioranza, come tutti coloro che si orientano verso altre filosofie, il contrasto fra la ragione e la fede. Che se la lingua latina, in cui molti di essi sono scritti, può produrre alcuni inconvenienti, questi ci sembrano compensati, nell'orbita degli studi ecclesiastici, dal vantaggio dell'unità, della sicurezza e precisione della dottrina, che molto più efficacemente si ottiene e meglio si ordina allo studio del Dogma cattolico.

Ma la filosofia deve essere viva! — Non vorremmo che in questo concetto si celassero infiltrazioni di tendenze pragmatiste, secondo le quali una dottrina in tanto è vera in quanto è viva, e dicesi viva se si evolve secondo il mutare dei tempi, se è pensata da molti, se esercita influenza nell'ambiente sociale. Veramente altro è il concetto di *verità*, altro di *vita*: ed importa anzitutto che una dottrina filosofica sia vera, corrisponda cioè alla realtà delle cose: alla verità è affatto estraneo il concetto di vita nel senso di immanente evoluzione e le è solamente subordinato il concetto di vita in altri sensi analoghi o metaforici: una dottrina certamente falsa è intrinsecamente morta. Potremo dire viva una verità o una filosofia in quanto è ora pensata da molti: la vita che è propria dell'intelligenza pensante si trasporta all'oggetto pensato: benissimo; ed è sempre viva, perenne la nostra filosofia che come vera ha sola il diritto di essere pensata da tutti e di fatto anche ora è pensata da una parte eletta dell'umanità. Certamente non diremo vive solo quelle filosofie, che sono attualmente coltivate da una schiera di pensatori i quali, e per il monopolio dell'insegnamento in mano allo stato laico e per la varietà dei mezzi di diffusione di cui dispongono, sembrano essere i rappresentanti del pensiero filosofico della nazione; nè proclameremo morta la scolastica, perchè riservata ad un numero ristretto di persone, la cui attività scientifica è coinvolta nella guerra che si muove alla dottrina cristiana.

Viva diremo ancora una filosofia in quanto armonizza coi bisogni del tempo e colle aspirazioni sane dell'intelligenza e del cuore: e sotto questo aspetto non ve ne ha altra che sia viva più della scolastica,

la quale, perchè fondata sulla natura, basata sui dati positivi dell'osservazione e della esperienza, corrispondente al senso comune, affermante il regno dello spirito ed in quello e per quello i valori spirituali ed etici della vita e dell'universo, abbraccia ciò che di vero e di sano hanno le tendenze positivistiche e idealistiche dell'età moderna e soddisfa le esigenze della natura ragionevole. Ma perchè ciò si rilevi, è necessario ch'essa sia profondamente studiata e bene esposta: uno studio solo superficiale della scolastica può forse formare degli scettici, uno studio serio forma il vero filosofo dalle forti convinzioni, che gode il riposo dell'intelligenza nella sintesi intellettuale tranquillamente posseduta [1].

* * *

Abbiamo brevemente, come conviene ad una nota, accennata la sostanziale immobilità che spetta alla filosofia scolastica, la vera filosofia perenne: ciò però non toglie che sia possibile in essa e di fatti esista un *vero progresso.* Anzitutto le è proprio *un progresso di estensione* coll'ampliarsi l'ambito delle cognizioni, di cui essa deve formare la sintesi suprema. Ogni secolo porta un contributo, e validissimo l'hanno portato gli ultimi tempi, alla scoperta dei veri scientifici, sia nel campo dell'osservazione e dell'esperimento sulla natura esteriore, sia nell'orbita dell'introspezione psicologica: essi devono essere successivamente compresi ed abbracciati nella sintesi scolastica. È il monito sapiente di Leone XIII: «...edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum» (Enc. «Aeterni Patris»). — Nel che va reso un sincero tributo di lode all'esimio Istituto Superiore di Filosofia di Lovanio, altamente benemerito di avere richiamato, conforme alle sue antiche e pure tradizioni, la scolastica ad un contatto più intimo colle scienze positive. Se la filosofia è una piramide che poggia e s'innalza sulle basi dell'osservazione e dell'esperienza, è chiaro che, estendendosi la base, in modo proporzionale crescerà e si dilaterà tutto l'edificio: ma la sua interna armatura, la sua tendenza, la sua direzione rimarranno invariate.

[1] Per un cattolico sono inoltre argomenti gravi a favore dell'immobilità dei principî fondamentali della Scolastica, gli insegnamenti della Chiesa così perentori ed espliciti, specialmente da Pio IX a Benedetto XV, dalle proposizioni 10-14 del Sillabo al decreto 1366 del *Codice di Diritto Canonico.* Ai nostri lettori essi sono ben noti. Ora si renderebbero o frustranei o illusori, se non riguardassero un corpo di dottrina determinato e fisso.

Così pure col volgere degli anni meglio si approfondiscono e si penetrano alcuni concetti che o furono per il passato solo superficialmente accennati o come germi fecondi di molte verità richiedono tempo per sviluppare tutto il loro contenuto virtuale. Altre dottrine proposte dubbiamente potranno raggiungere maggiore fermezza; perchè non tutte le affermazioni della dottrina scolastica godono del medesimo grado di certezza o brillano all'intelletto colla stessa evidenza; non tutte hanno la stessa importanza nella nostra sintesi. Ogni lavoro scientifico, che getti nuova luce sulle questioni controverse o che valga a sempre meglio stabilire la metafisica sui cardini fondamentali dell'*atto* e della *potenza*, ai quali si connettono le soluzioni dei supremi problemi dell'*essere* e del *divenire*, che anche oggi come sempre agitano l'alta filosofia, segna a nostro parere un *progresso di certezza e di sintesi.*

Altre teorie oscure o meno probabili saranno chiarite o purificate dalla scoria in cui giacciono avvolte, mediante un *progresso di eliminazione*: « si quid enim, dice Leone XIII nella citata Enciclica, est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoque modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi »; ma in questo processo di epurazione non vi sarà a temere che abbia a soffrirne sostanzialmente la sintesi filosofica, perchè si basa sopra prime naturali osservazioni, in cui non può cadere l'errore e che rimangono immutate attraverso il tempo e lo spazio.

Questo lavoro porta seco naturalmente un *progresso di esposizione.* Il filosofo espone la verità ai suoi contemporanei, da questi desidera di essere compreso, questi vuole convincere: perciò la sua esposizione dovrà portare l'impronta della sua età. Così hanno fatto gli scolastici antichi, così devono fare i moderni [1]. Aristotele, S. Tommaso e i mi-

[1] Tuttavia questo progresso di esposizione, che rivendichiamo alla filosofia, non deve estendersi fino al punto di sostanzialmente mutare l'antica nomenclatura per adottare il modo di esprimersi delle filosofie nuove, specialmente nelle soluzioni dei problemi, in cui essenzialmente discordano dalla filosofia perenne. La parola esterna non è che un riverbero del concetto mentale, che è destinata a generare in chi l'ascolta o legge. Poco giovano le ottime intenzioni da cui può essere animato un filosofo: se p. es. egli fa suo il modo di parlare degli idealisti, diffonderà senza accorgersene il loro veleno nelle menti altrui con gravissimo danno della sana filosofia e, forse anche, del pensiero religioso.

gliori scolastici dei tempi posteriori si mostrano al corrente delle tendenze del pensiero che dominano le scuole contemporanee; fanno tesoro dei trovati delle scienze; assumono a trattare di preferenza quegli argomenti e li svolgono con quelle prove che, mentre in sè sono efficaci, sanno anche più adatte alle menti con cui vengono a contatto. Anche in opere di moderni scolastici, troviamo sostanzialmente immutata l'antica dottrina, ma avente il sapore dei tempi nuovi. Citiamo un solo esempio: il problema dell'esistenza di Dio. Sono celebri le cinque vie di S. Tommaso: esse comprendono argomenti efficacissimi: chi li ha compresi si sente convinto dalla loro inesorabile forza. Ma si leggano queste prove quali sono esposte dall'Angelico (1ª, q. 2 a. 3); si leggano nei filosofi e apologeti recenti: Ballerini, Farges, Garrigou-Lagrange, Mattiussi, Sertillanges, Zacchi e altri [1]: la dottrina è la stessa: questi autori si professano ligi alla dottrina scolastica, di cui si gloriano di essere fedeli espositori. Ma attraverso le loro opere si sente tutta la mentalità moderna: le loro armi si rivolgono contro gli errori d'oggi, il positivismo, l'agnosticismo, l'immanenza, il pragmatismo, l'idealismo, il monismo, la filosofia del divenire: si porta il dibattito sul campo gnoseologico, sulla rivendicazione del valore assoluto ed oggettivo dei primi principî: l'argomento dell'ordine e del moto si arricchisce di tutto il corredo delle progredite cognizioni scientifiche: il problema dell'origine del mondo e della vita e del moto si prospetta sotto nuova luce incognita agli antichi: ne risulta una dimostrazione in cui nessuno vorrà negare un vero progresso sulle antiche prove scolastiche.

È questo in gran parte un *progresso di difesa* dovuto ai nuovi errori insorti contro la verità. Anche qui il filosofo deve mostrarsi del suo tempo: non spenderà le energie a combattere errori tramontati, ma quelli che fanno ora breccia nelle intelligenze. In queste lotte gli occorrerà di dovere estrarre dall'arsenale armi che o non sono ancora ben conosciute o hanno bisogno di accidentali modificazioni per essere atte alle battaglie d'oggi: non avrà bisogno di tentare nuovi sentieri o di orientarsi verso nuove tendenze: queste deviazioni minaccerebbero di ritardare o di sminuire il corso maestoso del nostro fiume perenne. Così il positivismo ci costrinse ad uno studio più ac-

[1] Ballerini, *L'esistenza di Dio di fronte alla scienza e al pensiero moderno*, 3ª ed., Firenze, 1918. Farges, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, 5e éd., Paris, 1908. Garrigou-Lagrange, *Dieu - Son existence et sa nature*, Paris, 1915. Mattiussi, *Credo in unum Deum*, Milano, 1905. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, 11e éd., Paris, 1919. Zacchi, *La Filosofia della Religione*, vol. I, *Dio*, Vicenza, 1916.

curato delle scienze naturali, ma restando immobili le antiche posizioni del valore reale e dell'assoluta certezza dei dati spirituali ed ultrafenomenici: il criticismo Kantiano aprì la via ad un esame più profondo del problema della conoscenza, ma restando fissa l'antica dottrina dell'innata proporzione delle nostre facoltà conoscitive riguardo ai loro oggetti propri: l'immanenza e la filosofia dell'azione agitò sottili questioni sulle relazioni che passano fra l'intelletto, la volontà, il sentimento e l'azione, ma per fare rilevare sempre meglio l'assoluta priorità dell'ordine intellettivo sull'ordine affettivo e pratico: infine l'idealismo ci costringe ad analizzare le attinenze che corrono tra l'essere ed il pensiero e l'unità che compete alla sintesi del sapere, ma per mettere in maggiore evidenza l'antecedenza dell'ordine ontologico in rapporto alla nostra cognizione e la propria unità della sintesi filosofica, che non è di assorbimento e di identificazione, ma di ordine e di armonia. In questo senso parmi di potere interpretare le parole del Padre Gemelli, ove, esponendo il programma della *Rivista di Filosofia neo-scolastica,* parla « di ricostruire e di ripensare la filosofia nostra in funzione delle nuove esigenze create dall'idealismo » [1]: ogni altro senso ci sembra alieno dal suo nobile intento di esporre e di difendere la dottrina scolastica, poichè non è più essenzialmente dottrina scolastica quella che si mette nello stesso piano dell'idealismo per abbracciarne principi e metodi, che sono in aperta contraddizione coi capisaldi della nostra filosofia.

Infine v'ha nello studio della scolastica un *progresso di applicazione:* inquanto essa come scienza umana suprema deve venire applicando i suoi veri di indole altamente speculativa a tutto il mondo morale, sociale e politico. È nota l'immensa efficacia della filosofia in tutte le questioni che si agitano in mezzo alla società: si può dire che in ultima analisi esse si rapportano ad un problema filosofico. Spetta dunque alla filosofia perenne somministrare le linee direttive, la base di appoggio, il punto di partenza e di arrivo, e dominare dall'alto il pensiero e la vita moderna: lavoro ben arduo per il filosofo scolastico contemporaneo, nel quale mentre può dar prova dell'acutezza e profondità del suo ingegno, può rendersi altamente benemerito del progresso della vera filosofia.

Così pura e viva passa l'onda intellettuale attraverso i secoli, assimilando ciò che di vero trova sul suo cammino, eliminando i detriti inutili o perniciosi e fecondando col suo contatto le spiagge adiacenti.

[1] *Rivista di Filosofia neo-scolastica,* 28 febbraio 1919.

Il nostro massimo studio consisterà nell'approfondire con lungo lavoro paziente la dottrina scolastica, arricchirne il contenuto al contatto della vera scienza, esporla in modo che riesca a penetrare e a dominare le menti moderne, difenderla contro gli errori degli avversari: così si otterrà che la filosofia si svincoli dal giogo che le hanno imposto tendenze impregnate di pregiudizi anticristiani: ed essa sarà allora la parola più sublime della scienza dell'uomo, in armonia coi dettami del senso comune che sono la parola della vergine natura, in armonia colle dottrine rivelate che sono la parola infallibile di Dio.

AGOSTINO GARAGNANI S. I.

Teosofia e teologia.

I.

Con vigile provvidenza, la S. Congregazione del S. Uffizio, dopo aver considerato il movimento teosofico nel mondo, ha testè concluso con la condanna generale di tutto il teosofismo, sentenziando che è impossibile l'accordo delle dottrine teosofiche con la dottrina cattolica [1].

A chiarire con quanta ragione il S. Offizio sia venuto in questa determinazione faremo brevi osservazioni, affinchè gli studiosi possano vedere la profondità dell'antagonismo tra la teosofia e il cattolicismo.

Anzitutto la S. Congregazione volle usare un termine generalissimo, quello di *dottrine teosofiche* o *teosofismo,* per comprendere tutte le varie specie o teoriche nascoste sotto il vocabolo di teosofia. Son dette *doctrinae quas hodie theosophicas dicunt,* perchè, sebbene il nome di teosofia valga quanto teologia, e sia stato eziandio da qualche scrit-

[1] Ecco il decreto: « In plenario conventu habito ab Emis ac Rmis Cardinalibus in rebus fidei et moribus Inquisitoribus Generalibus proposito dubio: An doctrinae, quas hodie theosophicas dicunt, componi possint cum doctrina catholica; ideoque an liceat nomen dare societatibus theosophicis, earum conventibus interesse, ipsarum libros ephemerides, diaria, scripta legere; iidem Emi ac Rmi Domini, praehabito DD. Consultorum voto, respondendum decreverunt: *Negative in omnibus.*

» Et feria V die 17 eiusdem mensis, SS. D. N. D. Benedictus Div. Prov. PP. XV, in solita audientia R. P. D. Assessori S. O. impertita, relatam sibi Emorum Patrum resolutionem approbavit et publicari mandavit.

» Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 18 iulii 1919 ».

tore cattolico usato, tuttavia il significato odierno della teosofia comprende una miscela di errori che prima passavano sotto altri nomi, e spesso sono errori già condannati [1].

Inoltre il concetto della condanna riguarda proprio l'impossibilità dell'accordo tra la teosofia e il cristianesimo, perchè appunto su questo preteso accordo i teosofi fondano il metodo della diffusione delle loro dottrine, in quanto insinuano che la teosofia può stare insieme con qualunque fede e anche col cristianesimo.

Infatti la società teosofica professa di essere un'istituzione internazionale; di non aver dogmi nè articoli di fede; di essere completamente aliena dalle sette, e di comprendere soci che professano qualunque fede od anche nessuna, esigendosi soltanto che ciascuno abbia la massima tolleranza per le credenze altrui. Quindi la Società vorrebbe essere composta di studiosi uniti dal comune desiderio di sopprimere l'antagonismo religioso; studia la storia delle varie religioni e ne cava il succo comune, che è appunto la teosofia, la quale, dicono, « è quell'insieme di verità che formano la base di tutte le religioni del passato e che non possono essere arrogate, come proprietà esclusiva, da nessuna ».

Di qui appare la subdola arte dei teosofi di palliarsi come amici del cristianesimo, non meno che di qualunque altra religione, vantando per motto proprio l'effato: *non v'è religione superiore alla verità.*

Invece non vi potrebbe essere contrasto maggiore tra la verità cattolica e la teosofia.

Col dire che nessuna religione è superiore alla verità i teosofi vorrebbero far credere che nessuna religione s'identifica con la verità, neppure la cattolica. Quindi accomunano il cristianesimo e il cattolicismo con le religioni false e bugiarde e superstiziose, mentre mettono la teosofia al posto della vera religione e fanno di questa una larva a coprire la loro malizia e il loro odio per il cristianesimo. Perciò la teosofia diventa la maschera dell'indifferentismo e dell'irreligione.

La teosofia è contraria per metodo alla teologia cattolica. Questa si appoggia alla rivelazione divina, fatto accertato da mille argomenti, e propone i dogmi da credere in forza dell'autorità divina che li rivelò; non altera il senso della divina parola nè si allontana dal concetto della predicazione usuale della Chiesa, delle definizioni dei concili e delle interpretazioni dei padri e dei dottori, ma conserva in tutte

[1] Cfr. E. P. BLAVATSKY, *Isis unveiled. A master-Key to the mysteries of ancient and modern science and theology,* vol. 2, New-York, Boston, 1882.

le sue discussioni immutato il senso definito, cui dichiara irreformabile e immutabile attraverso il volgere dei secoli e degli studi umani. Quindi la teologia cattolica non è superiore alla verità, ma la comprende nel suo ambito, la spiega, la difende, l'accorda e con gli altri dogmi e verità e con la ragione; fa insomma della verità rivelata la sua sostanza, il suo fulcro, la sua vita: s'immedesima in ultima analisi con essa, perchè senza di lei vaneggerebbe e sfumerebbe.

La teosofia invece non si appoggia a veruna rivelazione divina, ma alla indagine e allo studio umano, perchè suo scopo è « promuovere lo studio comparato delle filosofie e delle scienze » per cavarne, secondo l'acume e l'industria degli indagatori, il distillato che loro sembri più vero o verosimile. Usa quindi come criterio del vero il libero esame protestantico, che sostituisce all'autorità divina, come garanzia del vero, si sceglie nei libri biblici ispirati da Dio quel che le garba per accordarlo coi placiti e coi sogni di Maometto e di Budda, e rifiuta tutto ciò che urta il suo pregiudizio, o l'errore bevuto. Di qui l'alterazione del senso dei dogmi cristiani e la loro negazione sostanziale.

Per pescare però il preteso vero in ogni religione, oltre il principio del libero esame, usano i teosofi quello della distinzione dei sensi in *essoterico* o esterno e in *esoterico* o interno, che si affannano di ricercare sotto il velo delle immutabili definizioni dei dogmi. Di qui il loro esoterismo in tutte le religioni [1]. Di qui anche il Cristianesimo esoterico, di cui maestra si è fatta la presidente della Società teosofica, Annie Besant, proponendo una nuova ermeneutica biblica, mista di rabbinismo, di buddismo e di protestantesimo [2]. Un tal esoterismo, o interpretazione superiore dei dogmi e della dottrina cristiana, si vorrebbe fondarlo sopra certi passi del Nuovo Testamento, dove si parla di discorsi e spiegazioni private fatte da Cristo ai suoi discepoli e dove San Paolo ragiona di una sapienza per i perfetti [3]. Con questa sapienza occulta, nota solo ai teosofi, però secondo loro, in antico praticata anche dalla Chiesa con la disciplina dell'arcano, e poi per ragioni, *non tutte confessabili*, soppressa, ma conservataci nel tesoro della *Pistis Sophia*, nei libri di Plotino e dei gnostici, i teosofi falsano il concetto della Trinità, di Cristo e della redenzione mediatrice, alterano i Sacramenti

[1] Cfr. *Il Cristianesimo esoterico* di A. BESANT; *Il Buddismo esoterico* di A. SINNETT; *L'Islamismo esoterico* di E. BAILLY; *La Teosofia esoterica dell'India* di J. C. CHATTERJI, ecc.

[2] Cfr. G. BUSNELLI, *Manuale di teosofia*, P. II, *Teosofia e Cristianesimo*. Roma, Civiltà Cattolica, 1911.

[3] Matt., XIII, 11, 34, 36; Luca, VIII, 10; 1ª Cor., II, 6, ecc.

e ne scemano il numero; pervertono la preghiera e l'ascetica, la nozione della grazia e della cooperazione umana alla salute; negano il purgatorio, l'inferno, e trasformano il paradiso in nirvana buddistico [1]. Nel che tra i vari sistemi esoterici due tendenze specialmente si distinguono: una come quella della Besant, che, più imbevuta di buddismo e di scienza indiana, applica alla spiegazione del cristianesimo le escogitazioni buddistiche e si industria di sovrapporre il buddismo al cattolicismo; l'altra, come quella del tedesco Steiner, che per essere stato prete cattolico, e quindi più istruito nel cristianesimo, si affanna a far trionfare la concezione cristiana sull'esoterismo buddistico [2]. Ogni tendenza però e ogni sistema ha per sostanza e quasi termine di tutto il lavorio ermeneutico la conclusione del panteismo; unica religione che scaturisce da tutti i libri teosofici.

II.

Donde nasce che la filosofia teosofica non può essere certo l'ancella della teologia cattolica, perchè non cammina già col progresso scientifico, ma retrocede nei secoli, non per ravvivarsi alle fonti di Aristotele e dell'Aquinate, ma per disseppellirvi quanti filosofi si straniarono dai concetti razionali e dalle nozioni più consone col cristianesimo; e spacciano ancora le genealogie interminate dei gnostici, le rivoluzioni periodiche dei mondi, i sette pianeti della cosmografia tolemaica, e tutti quegli errori che condannati dalla scienza e dalla Chiesa nel campo filosofico, perchè inconciliabili con la propedeutica cattolica, furono patrimonio dei pensatori panteisti, da Simon Mago a Scoto Erigena, a Giordano Bruno, al Campanella, allo Spinoza e allo Swedenborg, pel quale i teosofi hanno grande ammirazione non meno che per i gnostici e per tutti quei padri della Chiesa primitiva, che in un punto o nell'altro discordarono dalla comune sentenza o caddero in qualche errore [3]. I teosofi tra i molti errori filosofici ripudiano l'unione sostanziale dell'anima col corpo, pongono tre anime distinte, e attribuiscono all'uomo sette corpi speciali, confondendo l'ordine fisico con

[1] Cfr. A. Besant, *Il Cristianesimo esoterico,* Roma, 1907; *La Sapienza antica*, Roma, 1901.

[2] R. Steiner, *Le Mystère chrétien et les mystères antiques.* Traduit par E. Schuré. Paris, Perrin, 1908. E. Schuré, *Les grands Initiés,* Ivi, 1889.

[3] Cfr. G. R. S. Mead, *Frammenti di una fede dimenticata. Brevi studi sugli gnostici, principalmente dei primi due secoli. Contributo allo studio delle origini cristiane.* Versione dall'inglese, Milano, Ars regia, 1909.

lo spirituale, il reale col logico e intenzionale; anzi facendo di tutto l'ordine materiale e spirituale uno solo; sicchè finiscono nel materialismo [1]. Fanno eterne le anime, e perciò negano la loro creazione individuale; considerano la morte « come un semplice cambiamento di stato, come un incidente ricorrente in una vita senza fine e che dischiude le porte ad una più completa e radiosa esistenza ». Quindi promettono la beatitudine nirvanica a tutti, buoni e malvagi; e plaudono alla sentenza di Origene sulla redintegrazione finale di tutti gli spiriti. Propugnano la metempsicosi o, per meglio dire, presso gli occidentali, la reincarnazione, o ritorno delle anime in altri corpi umani, fondandola sulla teoria indiana del Karma, o legge della causalità, legge del mondo fisico e morale per ristabilire l'equilibrio e l'armonia turbata dal male. Sarebbe perciò il Karma una sorta di fato ineluttabile, perchè la retribuzione è inevitabile, la compensazione sicura, per chi dopo la sua purificazione fatta attraverso le molte vite, arriva a ripulirsi lo spirito e a conoscere che l'uomo è l'unica causa del suo male e del dover rinascere per purificarsi, e che non c'è colpa altrui che si tramandi di padre in figlio. Quindi i teosofi negano la colpa originale e la creazione dell'uomo; e pur tentano di trovar appigli ai loro sogni di rinascita nel Vangelo [2]. Ma a questa pretesa scienza i teosofi accoppiano la pratica e l'ascetica. Insegnano che le verità bisogna viverle; e istituire ricerche sulle leggi meno note della natura e sulle facoltà latenti dell'uomo, perchè queste facoltà non si possono conoscere se non con l'esercizio, col cercare la prova sperimentale di quanto si vuol sapere. Perciò le ricerche inculcate dai teosofi ai loro discepoli, con l'intento di indagare le prove del mondo degli spiriti, le leggi meno note dell'anima e della natura e le facoltà latenti nell'uomo, tendono a far passare come leggi naturali le pratiche dello spiritismo, dell'occultismo, del medianismo e tutta quella serie di superstizioni che sfuggono al controllo veramente scientifico; e a spacciare per facoltà latenti dell'uomo l'arte magica, gli artifici diabolici per comunicare con gli spiriti maligni, e tutte le forme di operazioni medianiche e occultistiche che si vorrebbero attribuire a

[1] H. P. SINNET, *Le développement de l'Ame.* Trad. de l'anglais, Paris, 1902. Cfr. BUSNELLI, *Manuale di Teosofia,* P. III, *Cosmologia e Antropologia teosofica,* Roma, Civiltà Cattolica, 1915.

[2] J. M. PRYSE, *Reincarnation the New Testament*, New York, Theos. Soc., 1904. G. BUSNELLI, *Manuale di teosofia,* P. IV, *La reincarnazione*, Roma, Civiltà Cattolica, 1915.

pretesi sensi intimi e nascosti nella natura umana, dal cui seno l'uso e l'esperienza avrebbero a sprigionarli.

E sta appunto qui uno dei peggiori vizi della teosofia; di avere due facce; l'una esterna, nella dottrina generale e, per dir così, fatta per la divulgazione e per il pubblico estraneo; l'altra per gli adepti; che debbono avviarsi alla pratica soggettiva delle scienze occulte e cercare una dimostrazione sperimentale della vita futura ed esigerla dalle religioni e dal cattolicismo. La teosofia, sebbene professi di non essere ancora giunta alla condizione di scienza, di fatto però pretende gli onori scientifici, d'aver superato il livello delle ipotesi; e di tutto esige la prova, quella prova che non istà nei libri o nell'autorità, ma nella pratica della vita e nella comunicazione cogli altri esseri e mondi, che ciascuno coi propri sforzi e con l'indirizzo altrui può alla fine procacciarsi. Al quale scopo, poichè i mezzi non sono sempre alla mano dei singoli individui, ecco la Società Teosofica col fine « di costituire il nucleo di una fratellanza universale fra gli uomini senza distinzione di razza, di sesso, di casta o di colore »; ecco la propaganda per mezzo di libri, periodici, scritti stenografati, conferenze, sedute spiritiche e medianiste d'ogni forma.

A ragione pertanto la S. Congregazione del S. Ufficio proibì ai fedeli non solo le dottrine teosofiche, ma le multiformi società e tutti gli scritti; perchè la teosofia, peggio del modernismo, abbraccia un cumulo d'ogni errore e cerca di far proseliti, allontanando la gente avida di cultura religiosa dalle vere fonti della religione cristiana, per avviarla nell'incredulità, nell'indifferentismo, nella superstizione e nella immoralità larvata di temperanza e decoro.

GIOVANNI BUSNELLI S. I.

RECENSIONI

ARTHURUS VERMEERSCH E S. I., DOCTOR IURIS, IURIS CANONICI ET SCIENTIARUM POLITICARUM, THEOLOGIAE MORALIS PROFESSOR IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA. — **De Castitate et de Vitiis contrariis.** — *Tractatus doctrinalis et moralis.* — Romae, Università Gregoriana, 120, Via del Seminario. Brugis, Charles Beyaert, Rue Notre Dame.

Quemadmodum egregius Auctor iam prius praestiterat in aliis materiis, puta in « Quaestiones de iustitia » et in « Quaestiones de virtutibus moralibus religionis et pietatis ac vitiis contrariis », ita in hoc novo opere universam materiam *de castitate et vitiis contrariis* scholastice disputatam exhibet: quibus disputationibus voluit subnectere eam quoque partem, quae casuistica audit, in eum finem ut quidquid in praesenti argumento theologiam praesertim moralem quoquo modo respicit, professores, studiosi, sacro ministerio addicti uno opere complexum reperirent.

Praemittitur introductio anthropologica, in qua physiologice declaratis, quae ad humanam generationem pertinent, speciales quoque instituuntur quaestiones de impotentia tam viri quam feminae eorumque consequente ad matrimonium inhabilitate ac de matrimonii consummatione. Qua praemissa introductione, opus partitum venit in duplicem partem: alteram quam A. vocat « doctrinalem, apologeticam et paedagogicam »; alteram quae « casuisticae » nomine donatur. Verum ne illa quidem pars, quae casuistica dicitur, forte quia magis ad praxim pertinet, a scholastica methodo est disiuncta: nam ex duodecim positionibus, quae per modum thesis scholasticae proponuntur, septem omnino ad illam alteram partem pertinent.

Prior pars dividitur in duas sectiones: *a*) de virtute castitatis; *b*) de castitatis cultura. Castitatem autem tractat matrimonialem et perfectam seu continentiam: culturam castitatis explanat in praeparatione vitae purae sive generali sive speciali, in vita pura conservanda et confirmanda, in vita pura restituenda seu restauranda. *Doctrinalem* expositionem continet, in quantum regulas exponit, quae praestituendae sunt naturali appetitui sexuali ac fines ad quos eius sive usus, sive moderatio sive etiam coercitio dirigi potest aut debet. *Apologetam* agit, qua morales Ecclesiae catholicae regulas tuetur et vindicat. *Paedagogi*

partes sustinet, in quantum *consilia* tradit ad colendam et perficiendam castitatis virtutem, eamque, si ruinam passa sit, restituendam. Inde haec prior pars pertinet ad duplex officium *doctoris* et *medici* confessario incumbens.

Altera pars tribus sectionibus explanatur: *a*) de venereis actibus coniugum in usu sive completo sive incompleto coniugii et in actibus non mutuis; *b*) de mutua sponsorum de futuro consuetudine; *c*) de usu facultatis venereae extra matrimonium sive completo sive incompleto necnon de luxuria indirecta ac de actibus impudicis et luxuria larvata. Intendit licitum et illicitum definire praescindendo a fine agentis et ipsam in se maiorem minoremve rei gravitatem; ideoque magis directe quam prior pars respicit iudicem poenitentialem et confessario principia suppeditat, quo hac in re rite fungatur munere *iudicis*.

Atque haec de operis argumento. Dubitari autem non potest, quin maxime utile sit quaestiones morales scholastica methodo pertractare, prout suo exemplo docuerunt magni theologi scholastici, quorum eximia opera etiam nunc maximo in pretio habentur. Quae utilitas minor quidem est cum agitur de licito et illicito quod dependeat a positivo iure, cum tale ius et clare propositum esse soleat, et, ubi claritas deficit, sive propter obscuram formulam legis sive propter difficultatem praevidendi possibiles quosvis casus qui sub amplitudine legis comprehendantur, praesto sit iurisprudentia solutionem suppeditans. At illa utilitas maiorem se prodit, dum agitur de materia, quae praesertim regitur principiis iuris naturalis, quorum vim et intrinsecam rationem non adeo facile est dispicere, multo minus eorum applicationem ad novas res novasque quaestiones, quas progredientis civitatis evolutio aut scientiarum novae conclusiones in dies excitant ac moralistis offerunt sanis theologiae principiis solvendas. Atque huius generis est argumentum operis. Quare praecipua in laude ponendum est studium, quo praeclarus Auctor, integram materiam complexus, eam scholastica methodo illustrare aggressus est; cum praesertim de tali argumento non adeo existant profundiores inquisitiones magnorum theologorum, quibus praeterea in hac re deerant suppetiae, quas suppeditat perfectior anthropologia et multo penitior physiologiae humanae cognitio.

Auctor generatim eam exhibet doctrinae soliditatem, cuius iam dederat argumentum in aliis similibus operibus, ac versatum se praebet in omnibus illis cognitionibus modernis, quae sive directe sive indirecte tantum cum proposito argumento connexionem habent.

In introductione, optime nostra quidem sententia versat quaestionem de impotentia feminae carente internis generationis organis seu, ut dicitur, exsectae, quam resolvit secundum eam opinionem, quae in dies communior evadit et iurisprudentiae SS. CC. videtur conformior. Qua in re huius opinionis argumenta bene proponit aptasque suppeditat solutiones contrariis argumentis, etiam illi quod petitur ex con-

stitutione Sixti V, *Cum frequenter*, de eunuchis (pag. 58). At nullo-modo videtur probandus sensus, qui, illa solutione relicta, tametsi subdubitanter tribuitur (pag. 60) illi constitutioni, quem hactenus nullus theologorum aut canonistarum admisit, quasi Pontifex nihil definite pronuntiaret de iure naturae, cum solutionem det iuxta canonicas sanctiones et *naturae sanctionem*. Sed canonicae sanctiones, *quae mere obsecundent votis naturae*, intelligi quidem possunt de impedimento seu inhabilitate pro futuro tempore constituenda: at nulla sanctio canonica potest efficere, ut matrimonium praeterito tempore, iuxta *naturae rationem* et *praecedentes* sanctiones canonicas *valide* contractum, *nullum, irritum* et *invalidum declaretur*, prout fit in Sixtina constitutione de matrimoniis eunuchorum; nec talis declaratio, nisi mutetur verborum tam iuridica et canonica quam vulgaris significatio, potest confundi cum solutione matrimonii non consummati, cuius generalis concessio, vel potius impositio contra *utriusque* coniugis expressam manifestamque voluntatem, est vere *pro illo tempore* ab omni verisimilitudine aliena. Ceterum ipse Sixtus V dat rationem suae decisionis, quod qui utroque teste carent *certum* et *manifestum* est verum semen emittere non posse. Quare explicatio, quae substituitur communi Doctorum explicationi, non est fundata nec cum principiis iuridicis cohaerens. Quippe impotentia, quae ex iure naturae et canonico inhabilem reddit ad matrimonium, est sola impotentia *antecedens et perpetua:* at secundum explicationem Auctoris etiam *antecedenter* potentes essent inhabiles ad matrimonium, modo eorum potentia esset *precaria* et cito (semper ?) post contractum matrimonium convertenda in impotentiam. Porro Sixtus V in matrimoniis iam contractis irritandis non facit distinctionem. Paritas cum puberibus actu nondum potentibus poterit quidem urgeri quoad prohibitionem *usus* coniugii, sed profecto non adest in aliis.

Idem iudicium nobis proferendum videtur de modo solvendi quaestionem de vasectomia perfecta (pag. 75, 79) et inde subsequente vel non inhabilitate ad matrimonium.

Illud etiam addimus haud facile doctis theologis probatum iri illam explicationem matrimonii, quasi vir et mulier separatim sumpti essent homines quadantenus imperfecti et incompleti, qui per corporalem mixtionem in matrimonio sese mutuo perficerent et complerent aut aliquid de propria persona amitterent, aliquid alterius personae acquirerent (pag. 99, 101, 135): nec possumus videre quid conferat ille conceptus ad explicandam firmiorem indissolubilitatem etiam extrinsecam matrimonii consummati prae rato; quippe quidquid fit in matrimonio, docente S. Paulo (*1 Corinth.*, VI, 16), fit in fornicatione.

Haec notata volumus de opere, cuius utilitatem vel ex solo conspectu initio proposito quisque percipere potest.

PETRUS VIDAL S. I.

LEONCE DE GRANDMAISON. — **Jésus Christ.** — *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.* — Tome II, coll. 1288-1538. — Paris, G. Beauchesne et C.ie, 1915.

Etsi ista lucubratio tamquam pars magni huius operis apologetici edita est, ob meritum tamen singulare, et ob ipsam etiam amplitudinem, ad illud enim iustum volumen non multo ante a P. LAGRANGE scriptum *Le Messianisme chez les Juifs* proxime accedit, speciali recensione digna videtur.

Operis divisio opportune in ipso iam limine synoptice prostat. Est autem haec. Post methodologicam introductionem, in qua de postulatis, de fontibus, de methodo sequenda deque operis scopo et indole, materia tractanda in quattuor capita distribuitur, quibus ampla adiungitur conclusio.

Caput I, introductorium, accurate describit medium (« milieu ») seu mundum evangelicum: politicum Iudaeorum statum, socialem et intellectualem conditionem, exterorum in Iudaeos influxum. Propius ad rem spectant quae in hoc capite dicuntur de Regno Dei et Messianismo. Quae sequuntur, testimonium continent quod de Iesu perhibent Filius ipse, Pater et Spiritus sanctus. — In capite II habetur Filii testimonium: in quo consideratur: 1. manifestationis oeconomia; 2. obiectum seu materia; 3. testis ipsius persona: ubi, « problemate Christi » enuntiato, testantis indoles psychologica et moralis, eiusque personae « mysterium » exponitur. — Caput III testimonii veritatem probat: nempe, posteaquam divinae missionis signa, et in genere et in specie, praestituit, Iesum ostendit prophetiis et miraculis proprium testimonium comprobantem. — In capite IV Patris testimonium est Christi resurrectio, cuius et historica veritas et vis apologetica demonstratur. — His accedit, per modum conclusionis, testimonium Spiritus sancti, quod et a primis discipulis et ab aliis sequentium aetatum viris sanctis Iesu Christo redditur.

Quandoquidem omnia fere in eximio isto opere laude nobis digna videntur, propterea occasionem iam statim ab initio arripimus aliquid notandi, quod in ista distributione minus placet. Tota operis tractatio tribus Filii, Patris et Spiritus testimoniis consistit: optime illud quidem. At hinc oritur nescio quis harmoniae vel concinnitatis defectus. Nam Filii testimonium in duo capita distenditur; Spiritus vero testimonium tamquam appendix quaedam adiicitur. Quod eo inconcinnius videtur, quod « medii » evangelici tractatio proprium et distinctum caput obtinet. Concinnior et elegantior alia forte esset distributio: in qua, post introductionem, ubi etiam de « medio » evangelico, caput I, Filii testimonium explanaret, in duas sectiones divisum; caput II, Patris; caput vero III, Spiritus testimonium efferret: iis conclusioni reservatis,

quae auctor sub titulis « conclusionis, articuli conclusionis » numeris 463–468 habet. At video ista ita esse parva, ut, si alia maiora notari possent, omnino essent negligenda.

Praemissa materiae distributio operis praestantiam minime ostendit. Nonnulla ergo in specie animadvertenda, quae vel ad integrum opus, vel ad singulas eius partes attinent.

Quod in primis legentis animum percellit est materiae tractatae amplitudo atque integritas. Non modo quae ad quaestionem ipsam pertinent, vel necessariam cum ea connexionem habent, sed alia etiam, quae illam aliquo modo illustrant, pro dignitate tractantur. Nec sola habetur materialis ista integritas, sed alia etiam, ut ita dicam, formalis: aspectuum nempe integritas. Prout enim res postulat, quaestio sub aspectu philosophico, historico, exegetico tractatur, critica etiam textuali variaque aliarum rerum cognitione minime neglecta: quae omnia amplissimam auctoris eruditionem perpetuo produnt. Amplitudini coniuncta est intelligentiae profunditas, qua auctor et intima quaestionis viscera rimatur et ad prima rerum principia assurgit. Est autem ea profunditas mirabili claritate temperata, cuius gratia quaestiones agitatae ab iis queant satis intelligi, qui mediocrem eruditionem et ingenium non excedant. Utramque hanc virtutem iuvat, profunditatem et perspicuitatem, illa sermonis proprietas, quasi ad amussim exacta, atque illa etiam prudentia, quae paulo subtiliora aut difficiliora ad separatas « notas » reiicit, ad marginem appositas. Maioris vero pretii est illa alterius generis prudentia, quae in quaestionibus solvendis vel sententiis eligendis veriora semper probat vel probabiliora tenet; unde immaculata procedit orthodoxia, hoc praesertim tempore optanda, cum turbulentissima inter se conflictantium opinionum tempestate solidae etiam aliquando mentes quatiuntur vel obscurantur. His accedit moderatio in ferendis iudiciis, sensus aestheticus, in pura simplicique stili elegantia perpetuo sese ostendens, et praesertim mira quaedam ars apologetica, qua ex altera parte heterodoxorum systemata tam vere exponuntur, ut ipsa expositionis veritate satis iam fere refellantur, eorum infirmitate et contradictionibus designatis; ex altera vero parte, tanta quasi unctionis suavitate enarrantur ea quae ad Christi personam spectant, ut simul et fides roboretur et pietas foveatur. Hac arte via quae ad veritatem ducit et spinis expeditur et floribus sternitur.

Iam si ad particularia quaedam descendimus, haec singulari commemoratione digna videntur.

In capite II, tria illa inter se connexa: Christi oeconomia in sua messianitate sensim revelanda, titulus « Filii hominis » et parabolarum scopus, exquisita quadam prudentia, in re difficili necessaria, tractantur. Christi de se testimonium eo ordine evolvitur, ut neque Synopticorum et Ioannis tenor perturbetur, neque vicissim rationales quaedam ca-

tegoriae negligantur: unde fit ut re vera testimonium « mole sua stet ». Quae sequuntur, de testimonio in ipsa testantis persona spectato, tria continent : « Christi problema », moralem indolem, et « mysterium » : Quae fortasse aliquo concinnitatis defectu laborant, at optime declarantur. « Problematis » solutiones, recentes praecipue, protestantico-liberalem et rationalisticam, accurate exponit auctor, et, ne scrupulus animis inhaereat, statim sufficienter refutat. In Christi indole describenda, profundam Iesu relligionem erga Patrem, nullo tamen timoris trepidationisve sensu turbatam, nulla peccati indignitatisve conscientia anxiam, ne divinae quidem maiestatis gloria oppressam; pariter, potentem illam loquendi agendique auctoritatem, blandissima tamen Cordis humilitate et mansuetudine mitigatam; caelestem illam serenamque illibati animi sinceritatem et purissimam ingenui Cordis simplicitatem, mirifice extollit. Iam in « Christi mysterio » exponendo, ita haereticorum hypotheses, illam praesertim de « kenosi », explanat, ut ad catholicam doctrinam de una persona in duabus naturis subsistente intelligendam et admittendam viam sternat. Hucusque auctor propriam demonstrationem nondum est aggressus: ita nihilominus Christi de se testimonium nostra fide dignum exhibet, ita haereticorum commenta, quae illud infirmare possent, falsitatis convincit, ut doctrinae veritas alte in legentium animis insederit. Demonstratio proprie dicta a capite III orditur.

In capite III, ubi notiones signi divini in genere, prophetiae et miraculi in specie, definivit, explanavit, vindicavit, invicte demonstrat auctor Christum Dominum veris prophetiis, veris miraculis, divinam suam missionem comprobasse. In demonstrationis autem cursu, auctor dexteritatem ostendit exegeticam in evangelicis textibus interpretandis, vim dialecticam in argumentatione conficienda, eruditionem in recentiorum obiectionibus solvendis. Christi prophetiae de Ierusalem excidio deque mundi fine occasionem praebent problematis eschatologi tractandi: quod plenissime praestat auctor, dum, ex sermonis prophetici rerumque praedictarum indole, ex litteraria textuum conditione, scholae eschatologicae fundamenta evertit; omniaque problematis elementa studiose versans, totam quaestionem nova claritate collustrat, mira prudentia solvit. Notanda sunt etiam quae, de miraculis agens, de Daemoniacis, de « fide-sanante » copiose disserit. Altius autem assurgit, cum Christi miracula sub lumine instaurati Regni Dei intuetur, tamquam visibilem boni malum vincentis ostensionem.

At nihil forte splendidius capite IV, ubi Patris testimonium, id est, Christi resurrectio, exhibetur. Historicam resurrectionis veritatem ubi ex Paulo adseruit, narrationum evagelicarum statu non modo nullam creari difficultatem, ad rem quod attinet, contendit, sed ita rerum naturae eam testium quasi trepidationem esse congruentem, ut testimonii veracitas inde potius confirmetur. Adversariorum vero praefractam in-

credulitatem non ex testium documentorumve conditione oriri, sed ex meris philosophicis principiis, seu verius praeiudiciis. Posita autem historica veritate, iam apologetica resurrectionis vis satis per se patet: unde auctor in aenigmaticis signis « Ionae » et « templi eversi » interpretandis libentius immoratur.

Sequitur tandem conclusio. Inter testes, qui Spiritu sancto ducti Iesu Christo testimonium reddunt, primum merito locum sibi vindicat Paulus: cuius christologica sapientia, amor in Dominum Iesum, zelus pro Ecclesia, vivide oculis subiiciuntur. In Synopticorum testimonio illud scite notatur, quod, Christi Domini praedicationem referentes, primaevam eius simplicitatem Paulinis formulis non mutent aut misceant: quo fidelissima eorum veracitas luculenter agnoscitur. Quarti autem Evangelistae testimonium exhibetur, verissime id quidem, tamquam demonstratio identitatis inter « Christum fidei » et « Christum historiae ». Quae sequuntur de Ignatio Antiocheno, Augustino, Bernardo, Francisco..., ab omni cum sint fere controversia libera, legentis animum suavitate perfundunt. At forsitan ista suavitate defectus quidam methodi dissimuletur. Fortasse enim praestaret testes, non singulares, sed quasi in acies ordinatos recensere: martyres, missionarios, mysticos, doctores... Etiam vivens et perenne Ecclesiae Catholicae signum, tamquam luculentissimum Spiritus testimonium, proponi poterat. Forte etiam mireris inter testes memoratos Sanctam Teresiam ne nominari quidem. Illud contra laudandum prorsus, quod ter (nn. 431, 441, 454) auctor mysticam christologicam adserat, a non paucis vel negatam vel ignoratam.

Bibliographiae ubertatem nemo sane miretur. Illa profecto laudabiliora: quod suis locis apte distribuatur, quod praecipui et recentissimi scriptores memorentur, ex quibus aliorum notitia facile comparatur, quod etiam de operum praestantia sententia feratur, quod aliquando (n. 325) « specialistarum » catalogus compleatur. Quam distat sapiens ista bibliographia, qua plena « litteraturae » cognitio ostenditur et adquiritur, ab aridis illis catalogis, qui librariorum potius videntur quam sapientum.

His respondet typographiae nitor. Tamen in col. 1526, not. 2, tomus *PL* est *XL*, non *XLII*. Praeterea praecedens Augustini locus sub numero signato non reperitur.

Utinam eximia ista lucubratio in separato volumine edatur, quo uberiores ex eius lectione fructus percipiantur: quemadmodum illa Patris Bainvel eximia de Sacro Corde Iesu lucubratio, in hoc eodem lexico primum edita, in optimum librum crevit, quo devotionis erga Cor Iesu Sacratissimum theologia et historia mirifice illustratur.

IOSEPH M. BOVER S. I.

F. GROSSI GONDI. — **Principî e problemi di critica agiografica.** — *Atti e spoglie dei Martiri.* — Roma, Università Gregoriana, 1919.

Un libro eccellente, tutto che, per modestia dell'autore, non ritragga il suo frontespizio la fisionomia genuina dell'argomento. Forse più dicevole sarebbe stato il titolo *Introduzione allo studio critico degli atti e delle spoglie dei martiri de' primi secoli.*

L'opera è divisa in due parti: la prima è consacrata a quella letteratura, primitivo germoglio del cristianesimo ed eco perenne della *vox sanguinis* mite e rassegnata di quegli eroi, che sotto lo strazio di tormenti indicibili confessarono Cristo; la seconda concerne le sacre spoglie dei medesimi, desideratissima mèta di devoti pellegrinaggi. Ma siccome le cose pregevoli corrono rischio di essere adulterate, così tanto que' preziosi cimeli letterari, quanto que' gloriosi *resurrectionis decoramina* non sfuggirono nel corso de' secoli a consimili vicissitudini. Le auree pagine degli atti primitivi dei martiri con imperiti ritocchi o col belletto rettorico perdettero i vividi colori della natia semplicità: le reliquie divelte dalla quiete delle tombe, patirono non di rado l'oltraggio di mani profane, non che indebite sostituzioni. Donde il lettore può rilevare agevolmente di quanta utilità sia un manuale scientifico inteso a « tracciare la via più sicura e il metodo più ragionevole per assicurare l'autenticità degli atti e delle spoglie dei martiri de' primi secoli... ».

Con ragione il P. Grossi-Gondi dice « primo il suo tentativo in tal genere » specie presso di noi italiani. Due secoli addietro il P. Biagio Vauzelle, fra' carmelitani chiamato Onorato di Santa Maria (1651-1729), affrontò somigliante argomento, ma con dubbio successo, per la troppo corriva credulità dell'autore, e l'indole polemica dell'opera. Egli infatti nelle sue *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique*, Paris, 1713, inserì due dissertazioni *touchant les actes des martyrs*, e le reliquie dei medesimi (cf. vol. 1°, part. II, pp. 19-80 e vol. III, pp. 352-451).

Con più avvedimento il nostro autore usa il metodo didattico, in cambio del polemico, così viene a cogliere copioso frutto dalle sue fatiche.

Primieramente egli chiarisce la portata dei documenti distinguendo con accuratezza matematica gli *acta*, le *passiones* dai *gesta*, fioritura di secoli più tardivi. A ciascuna categoria rivendica il valore storico, che le compete. Accenna succintamente anche ai generi letterari *storico*, *oratorio* e *poetico*, che furono il tramite di parecchie narrazioni a noi pervenute.

Di questo studio importantissimo per giudicare dell'autorità di siffatta letteratura, avremmo bramato una più larga trattazione. Dopo questa nomenclatura documentaria passa il ch. autore a stabilire i *principî* che, quasi pietre miliari, debbono guidare lo studioso nella indagine della autenticità degli atti de' martiri, argomento del suo libro. Sono sette postulati che riguardano: 1° la coerenza dello studioso nell'applicazione de' suoi criteri, evitando l'uso capriccioso di quelli a seconda della passione più che dell'avveduto discernimento. Nel 2° stabilisce che il racconto di alcun miracolo, per se solo, non rende dubbia o falsa una leggenda. Il Baillet, e con lui parecchi critici moderni, ravvisano la sincerità degli atti dallo scarso numero di prodigi raccontati. Questo canone presenta una via malsicura alla ricerca della storica verità. Col 3° principio stabilisce che « la somiglianza delle circostanze in leggende di martiri diversi non reca per naturale conseguenza la nota di plagio, o di un falso nella più recente. Tralasciamo di accennare gli altri postulati, tutti esposti con chiarezza e dottrina, specie quello concernente l'argomento *negativo*, esposto dall'autore con singolare predilezione. Ai principi succedono i *problemi* sollevati dalla critica intorno agli atti de' martiri. Questi si aggirano sopra le diverse redazioni (meglio compilazioni): a quale di esse conviene il primato? Al Baillet, come ai moderni critici, arrise il canone « gli atti dei martiri più corti e più semplici vanno giudicati per migliori ». Chi legga il nostro autore si convincerà quanto mal fido sia tale principio. Tratta negli altri problemi, del luogo originario della leggenda, dell'autore, delle versioni, della età, e della integrità dei testi, la quale materia è svolta con magistrale competenza.

Un capitolo è pur consacrato al giudizio, pene capitali, e generi di tormenti inflitti ai martiri, che si chiude con una lista degli *acta* e *passiones* ritenute oggidì per genuine. Nella seconda parte ragiona delle reliquie, toccando in prima del riconoscimento ufficiale praticato dalla Chiesa, prima di mettere in culto il martire *vindicatus* o *probatus* e della inserzione del nome nei dittici liturgici. Chiarito ciò entra l'autore a parlare delle traslazioni dei corpi dei martiri, toccando della inviolabilità del sepolcro, della disciplina riguardo alle tombe, mantenute in Roma fino a tutto il VI secolo; non che delle traslazioni dei corpi dei martiri all'Urbe da paesi lontani, avvenute nello stesso periodo. In seguito novera i trasferimenti di reliquie dalla prima metà del VII al secolo XII.

Poscia studia i segni del martirio, quali si usarono dalla metà del secolo XVIII alla 2ª metà del XIX, e merita d'esser letto quanto si riferisce alla *Phiala rubricata*, o ampolla di sangue, trovata nei sepolcri, e ciò che dice intorno alla identificazione fatta in luoghi lontani da Roma, dei corpi dei martiri trasportativi dai cimiteri romani. Non trascura la suppellettile funeraria, le iscrizioni, i sigilli apposti

alle teche delle reliquie, onde valutarne la portata riguardo all'autenticità della spoglia.

Chiude il libro enumerando le fonti degli errori nella ricognizione delle sacre spoglie.

Tutto il lavoro è condotto con erudizione, chiarezza e dottrina, di che aveva già dato prova non dubbia il ch. Archeologo, tanto apprezzato per lavori precedenti. Non valicando i limiti di moderato conservatore in materia storica, ha raccolto in questo suo libro quanto di più pregevole contiene l'antica e moderna letteratura cristiana.

GIUSEPPE DOMENICI S. I.

PROF. PIO DOTT. PASCHINI. — **La " Passio „ delle martiri sabine Vittoria e Anatolia** *con introduzione e note.* — In « Lateranum » pubblicazioni del Pont. Seminario Romano Maggiore, Roma, 1919.

Delle due sante martiri sabine Vittoria ed Anatolia si conoscevano finora una *Passio Victoriae virginis et martyris*, pubblicata negli *Analecta Bollandiana* dell'a. 1883 (p. 157), che riguardava solamente la prima, e due *Passiones*, una breve, l'altra più lunga, spettanti alla seconda, e pubblicate amendue nel vol. II del mese di luglio degli *Acta SS.* dei Bollandisti. Invece le due sante martiri sono congiunte insieme, non solo nel martirologio geronimiano; ma nel racconto, che ce ne ha lasciato Aldhelmo, abate di Malmesbury, sia nel libro *De laudibus virginitatis* scritto fra il 705-709, come nell'altra opera poetica, posteriore, sul medesimo argomento. Per rendersi ragione di tale singolare diversità fra queste fonti si presentavano all'agiografo due problemi: quale delle due redazioni, la breve e la lunga di S. Anatolia, fosse la più antica e genuina; « quale di esse dovesse essere posta in relazione diretta colla *passio* di S. Vittoria ed in qual modo ». Il Dufourcq avea espresso l'ipotesi che le redazioni fossero contemporanee e parallele, e si completassero a vicenda. Il Quentin invece fu d'avviso che esistesse già un testo sconosciuto X, quale fonte comune alla *passio* S. Victoriae, alla *passio* lunga di S. Anatolia e ad Aldhelmo. Perciò la leggenda primitiva completa sarebbe stata costituita da questo testo X e dalla *passio* breve di S. Anatolia. Or bene le induzioni del Quentin hanno colpito nel segno. Il ch. D. Pio dott. Paschini, professore di storia ecclesiastica nel seminario romano maggiore, ha ritrovato questo testo X, non però in un solo codice, ma in più, appartenenti ad archivi e biblioteche di Roma. E il testo è certamente anteriore ad Aldhelmo; perchè questi cita un *volumen*, da cui ricopia letteralmente un passo, che si legge tale e quale nel testo scoperto dal ch. autore. Ma, se la ritrovata *passio*, è anteriore ad Aldhelmo, a quale

epoca precisa dovrà collocarsi? Per rispondere a tal domanda ne analizza il contenuto, e vi scorge, in riguardo alle lodi, che ivi si fanno della verginità, concetti ed idee, che già si leggono in S. Agostino, e anche più chiaramente in S. Girolamo. Altre somiglianze corrono fra la *passio* predetta e le leggende di alcuni martiri, specialmente dei SS. Nereo, Achilleo e Domitilla e dei SS. Calocero e Partenio, ed altri scritti agiografici. In questi raffronti è assai interessante quello che riguarda l'episodio dell'uccisione del dragone, per opera di S. Vittoria, dove il ch. aut. fa una rapida rassegna di tutti gli altri scritti agiografici che ne riferiscono dei simili. E scartati quelli che sono certamente posteriori, mette sott'occhio la grande analogia che ha in questo la *passio* colla notissima leggenda di papa S. Silvestro. Onde conclude dicendosi non lontano dal credere che la *passio* delle due sante martiri, ora rinvenuta « uscisse dal medesimo ambiente d'onde uscì la leggenda di S. Silvestro ed altre composizioni di quel genere e di quella levatura » (p. 55).

L'autore non ci ha voluto dire a qual secolo precisamente ritiene egli che appartenga, ma poichè colloca la leggenda di S. Silvestro verso la fine del sec. V, così parrebbe che quella delle due sante martiri si dovesse collocare o a quest'età, o non molto posteriore. È questa la parte più interessante della dotta monografia del ch. prof. del seminario lateranense. Ma essa, oltre il testo della *passio*, con tutto il diligente apparato critico delle varianti, è preceduta da un erudito studio, sulle fonti martirologiche, sui luoghi del martirio, del culto, delle tombe delle due martiri, sulle invenzioni e vicende subite dai loro corpi, sulle chiese erette in loro onore, sulle memorie monumentali, che collegano il loro culto col monastero di Farfa, sulla dispersione delle loro reliquie in varii luoghi d'Italia. Tutte queste notizie sono in gran parte tratte da fonti di prima mano, che mostrano quanto studio e fatica sia costato all'autore questo lavoro, non grande di mole, ma assai pregevole per il nuovo contributo che egli reca alla letteratura agiografica.

L'autore ha chiamato *passio* il nuovo scritto agiografico; perchè questo è il titolo, che reca in fronte, e sta bene; ma sarebbe stato forse opportuno di far rilevare, come un tal titolo propriamente non gli convenga, riserbato come è oggi agli scritti *contemporanei* di persone private. E con questo si sarebbe fatto la strada a dirci, un poco più chiaramente, qual valore, rispetto alla verità, meriti cotale racconto; perchè l'averlo appaiato alla *levatura* della leggenda silvestrina pare troppo poco. Non potrei poi convenire col ch. autore che sia probabilissimo (p. 22) che l'Anatoclia, nominata da Vittricio, vescovo di Rouen, della fine del sec. IV, sia appunto l'Anatolia martire sabina, nel quale ravvicinamento non è perfetta neppure l'omonimia; ma è questo un particolare di secondaria importanza.

Con questo studio del ch. Dott. Paschini il Seminario Romano Maggiore inizia assai degnamente il suo *Lateranum*, che « si propone di pubblicare sotto forma di monografie memorie, note ed appunti, quegli studi » dei professori del predetto seminario « che portino in qualche modo un contributo allo sviluppo delle discipline da loro insegnate ».

FELICE GROSSI GONDI S. I.

D. NYS. — **Cosmologie, ou Etude philosophique du monde inorganique.** — (*Vol. VII du Cours de Philosophie de l'Institut supérieur de Philosophie*). — 3e éd. revue, remaniée et augmentée. — Louvain, 1918, 2 tom. in 8° di p. VII-432 e 495.

La Cosmologia del prof. Nys uscì per la prima volta nel 1903, in un solo tomo, che si limitava al problema della costituzione dei corpi. Colla 2a ed., del 1906, non era notevolmente cresciuta. Adesso è divenuta un'opera poderosa in 4 tomi. I due primi, che rispondono al tomo unico della prima edizione, portano la data del 1918; il 3°, *La notion de temps*, era stato pubblicato poco prima della guerra, nel 1913; il 4°, *La notion d'espace*, è in corso di stampa. Qui vogliamo parlare soltanto dei due primi, che ci sono giunti pochi mesi addietro. L'opera del prof. Nys è da tutti troppo ben conosciuta, perchè sia necessario o studiarne l'indole, o valutarne il merito. Ci fermeremo soltanto a notare i cambiamenti fatti nella nuova edizione.

All'Introduzione l'A. premette un *Avant-Propos* di 35 pagine, nel quale espone le teorie dei fisici moderni sulla costituzione della materia: realtà dell'atomo chimico, sua costituzione alla luce dei fenomeni di radioattività, proprietà della materia. Nelle Nozioni preliminari, che seguono l'Introduzione, e trattano del metodo cosmologico, sono state inserite alcune pagine (p. 56-63) sul valore filosofico delle teorie fisiche: osserva giustamente l'A. che la teoria fisica, se restasse fedele al suo programma di dare una rappresentazione simbolica del meccanismo dei fenomeni, non potrebbe preoccupare il filosofo, ma che spesso il fisico oltrepassa questi limiti ed invade lo stesso campo filosofico, nel quale bisogna seguirlo.

Nella 1a edizione, l'A. considerava successivamente l'atomismo puro o meccanicismo, la teoria scolastica, l'atomismo dinamico, il dinamismo. Adesso premette lo studio critico di tutti i sistemi che stima falsi; e questo studio forma la materia del 1° tomo. Intanto i sistemi da confutarsi si sono moltiplicati. Accanto al meccanicismo tradizionale, si presenta a noi oggi: 1° il neo-meccanicismo di Perrin, Langevin, Maxwell, Lorentz, ecc., che bandisce rigorosamente la metafisica, colla ricerca delle cause, e vuole dare solamente rappresentazioni meccaniche, magari provvisorie, dei puri fenomeni; 2° l'atomismo dinamico, che con

cede all'atomo forze, ma puramente meccaniche. Dopo una breve critica di ciascuno, l'A. riferisce e confuta gli argomenti, sia fisici che chimici, invocati in favore di queste tre forme di meccanicismo; meritano una attenzione speciale le pagine (264-274) dedicate ai fenomeni di radioattività: l'A. mostra le serie difficoltà di quella teoria elettronica, adesso tanto celebrata, e, senza rigettarla, esclude risolutamente alcune conseguenze che molti, a torto, ne vorrebbero dedurre. Viene poi considerato il dinamismo (presso a poco come nelle precedenti edizioni), e infine l'energetismo, frutto recente della crisi del meccanicismo, che, sebbene con ragione faccia rientrare nella scienza la qualità e si limiti a considerare i fenomeni, però a torto ne tralascia la natura e propende verso un abusivo fenomenalismo.

Nel 2° tomo, interamente consacrato alla teoria scolastica, vi sono pure aggiunte notevoli: alcune pagine sul nuovo concetto di massa, concepita da alcuni come funzione dell'energia, variabile con essa, per una audace estensione alla materia ponderabile di ciò che si ammette per gli elettroni (p. 150-155); sulla diversità specifica delle forze (p. 196-200); una intera dissertazione sulle leggi naturali ed i principi scientifici (p. 205-230); ma sopratutto un lungo articolo sotto il titolo *Opinions des scolastiques modernes sur le composé chimique* (p. 291-386). Era infatti opportuno insistere su questo punto importante: un buon numero di neo-scolastici si lasciavano troppo spaventare dalle difficoltà mosse contro l'unità del composto chimico e credevano di dovere o rinunziare a questa unità, facendo della molecola un semplice aggregato, o almeno ammettere nel misto una pluralità attuale di forme sostanziali. L'A. fa delle obiezioni mosse a nome della scienza una confutazione veramente forte, che darà coraggio agli esitanti; specialmente mostra che la riduzione delle proprietà del misto a quelle degli elementi, vera per una parte, e benissimo spiegata nella teoria scolastica, è pel resto artificiale ed inesatta. Anzi la realtà delle mutazioni sostanziali ne esce talmente confermata che parecchi lettori crederanno scrupolo esagerato il non volerla addurre a prova dell'ilemorfismo.

In somma l'opera del professore Nys, sotto la nuova forma, conserva il suo carattere ed i suoi pregi di somma chiarezza, d'informazione abbondante e sicura, di perfetta lealtà nella discussione; colle aggiunte fatte, mostra sempre meglio che il peripatetismo non ha paura dei dati certi della scienza moderna, anzi ne riceve splendida conferma. Ad alcuni piacerebbe forse più sintesi, sia nella disposizione delle materie, sia nell'uso delle nozioni metafisiche, come pure più nerbo e concisione nella espressione. Ma tutti stimeranno che questa opera fa grande onore alla neo-scolastica, ed è da augurarsi che l'Istituto di Lovanio si affretti a completare il suo grande Corso di Filosofia.

Paolo Geny S. I.

NOTIZIE SCIENTIFICHE

Corsi di Magistero in Teologia alla Università Gregoriana.

Nell'anno scolastico 1919-20 si sono istituiti nella Facoltà teologica della Pontificia Università Gregoriana dei *Corsi di Magistero* di cui riportiamo per intero il regolamento.

Normae quibus cursus magisterii reguntur.

1. In Facultate Theologica Pont. Univ. Gregorianae *Magisterii*, quod dicitur, cursus instituuntur, ut auditores, qui singulari quadam ingenii laude ordinarium Theologiae curriculum fuerint emensi, plenius excolantur atque ad docendi vel scribendi munus aptiores reddantur.

2. Magisterii cursus, ii solum, uti *ordinarii auditores*, celebrare possunt, qui Doctoris laurea in Theologia sunt donati; uti *extraordinarii auditores*, illi admittuntur, qui, licet laurea non donati, integrum tamen Philosophiae ac Theologiae curriculum ad normam Codicis Iuris Canonici expleverint.

3. Magisterii cursus duobus annis absolvuntur.

4. In unoquoque cursu *methodologica introductio* praemittitur eiusdemque continua fit enucleatio et applicatio, prouti singulae postulant disciplinae.

Paucae eaeque praecipuae quaestiones uberius et profundius proponuntur, ut possint auditores in studiis adiuvari et maiore mentis praeparatione futuros aggredi labores.

5. Praeter lectiones, *practicae* etiam *exercitationes* habentur, in quibus auditores, Professore dirigente, dissertationibus, disceptationibus, praelectionibus aliisque id genus lucubrationibus ita exercentur, ut viam et rationem tum in modo addiscendi tum in docendi munere ipso usu percipiant.

6. Unoquoque exeunte anno scholastico, tenentur ordinarii auditores doctrinae experimentum subire, secundum leges ab Universitatis Moderatoribus statuendas.

7. Expleto lectionum biennio, antequam quis ad examina, quae voce exhibentur, admittatur, proferre debebit scriptam aliquam dissertationem, more scientifico elaboratam, de re ad theologiam pertinente. Adprobatio scriptae dissertationis conditio est praerequisita pro admissione ad orale experimentum faciendum.

8. Auditores ordinarii, qui pericula omnia cum successu superaverint, speciali diplomate decorantur.

9. Novem ad summum, quaque hebdomada, sive praelectiones, sive practicae exercitationes habentur.

10. Anno academico ineunte 1919-1920, tres instaurantur Magisterii cursus: 1) *Theologiae scholasticae;* 2) *Theologiae positivae;* 3) *Theologiae biblicae.*

11. In *Theologiae scholasticae* cursu, aliquot capita doctrinae, ad mentem Doctoris Angelici, fusius et pleniore quadam ratione pertractantur; aliorumque doctorum sententiae exquiruntur et explanantur.

In *Theologiae positivae* cursu, catholica traditio omni ope investigatur, subsidiis petitis ex historicis disciplinis, cuiusmodi sunt Patrologia, Patristica et Dogmatum Historia.

In *Theologiae biblicae* cursu, praecipui Sacrae Scripturae textus, ad fidem pertinentes, intimius et profundius exponuntur; integra Sacrae Scripturae doctrina circa quaestionem aliquam particularem systematice exhibetur.

12. Fas est auditoribus lectiones et academias frequentare quae de Theologia ascetica et mystica, de Historia ecclesiastica et christiana Archaeologia, de lingua graeca N. T., de lingua hebraica et aliis orientalibus linguis in Facultate Theologica habentur.

Per quest'anno, cominciando con inizi modesti, le materie di insegnamento si riducono a tre soltanto. Al P. Maurizio De la Taille è affidato il Corso di teologia dommatica, comprendente poche e scelte questioni *de Sacrificio et Sacramento Corporis Christi.* Il P. Giovanni Fed. De Groot, dopo una introduzione sulla Teologia dei Padri, studia in particolare la Teologia dei padri Apostolici. Il P. Giuseppe Bover tratta prima della Teologia biblica in genere, passa poi a dare una sintesi breve della Teologia di S. Paolo, ne stabilisce l'idea-madre, ne dichiara esaurientemente qualche punto speciale.

Corso di Teologia Ascetica e Mistica.

Fin dallo scorso anno nella Università Gregoriana era stata fondata una cattedra di Teologia Ascetica e Mistica con un'ora di insegnamento alla settimana. Il S. Padre, che s'era degnato accogliere con compiacenza l'iniziativa, e l'aveva incoraggiata colla sua benedizione, durante tutto l'anno mostrò vivo interessamento per la sua riuscita. Ma recentemente volle aggiungere agli altri un nuovo attestato della sua benevolenza, rivolgendo al titolare di questa cattedra un preziosis-

simo Autografo che in breve designa il fine che deve proporsi l'insegnamento, ed i mezzi dei quali deve valersi per raggiungerlo.

Le lezioni quest'anno furono fissate al lunedì, tre ore prima dell'« Ave Maria » e al giovedì dalle 10 alle 11, con trattazioni diverse nei due diversi giorni.

Istituto di Coltura Filosofica e Religiosa per il laicato.

Nell'anno scolastico 1918-1919 si istituiva nella Pontificia Università Gregoriana un Corso superiore di Religione per il laicato, allo scopo di promuovere la difesa scientifica ed una penetrazione più profonda del pensiero cristiano fra le persone colte della società. Con ciò, almeno in qualche parte, si provvedeva al vivissimo bisogno che venisse alle intelligenze moderne impartita una istruzione religiosa proporzionata al grado della loro scienza profana e che si somministrasse un antidoto alle infiltrazioni del veleno irreligioso in tutti i rami della coltura moderna. Il Corso infatti fu accolto con viva simpatia da un gruppo numeroso ed eletto di studenti universitari e di uomini adulti, che vi si iscrissero regolarmente e ne frequentarono le lezioni con lodevole costanza.

Questo felice successo della provvida iniziativa diede coraggio alla Direzione dell'Università Gregoriana a tentare una più ampia organizzazione d'alta coltura religiosa; a ciò stimolata dal desiderio espresso da persone competenti e da parecchi uditori, e dalla brama di cooperare più efficacemente ad un movimento intellettuale cristiano fra i laici. Così sorse il disegno di un Istituto di Coltura filosofica e religiosa, che ha aperto regolarmente i suoi corsi in quest'anno scolastico 1919-1920. Il Santo Padre in una venerata lettera al P. Garagnani, che aveva tenuto il corso di Religione, si degnava di approvare ed incoraggiare il nuovo Istituto (cf. *Act. Ap. Sed.*, Sept. 1919, p. 342).

L'Istituto è retto dal Consiglio direttivo dell'Università Gregoriana, è sostenuto dai Professori della stessa Università, e possono frequentarlo gli studenti delle Scuole superiori e tutti gli adulti colti che desiderano estendere ed approfondire le loro cognizioni religiose.

L'Istituto comprende: 1. Corsi di Filosofia. — 2. Un Corso di Apologia della Religione. — 3. Corsi ausiliari di Scrittura, Storia, Scienze sociali. — 4. Un Circolo di studi filosofici e apologetici. — 5. Una biblioteca e sala di consultazione. — 6. Un Corso pubblico d'alta coltura religiosa. — 7. Un Segretariato di consultazione. — 8. Pubblicazioni di coltura filosofica e apologetica.

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE DEL PERIODICO

NOTA. — *La Direzione, pubblicando l'elenco delle opere ricevute dalla Redazione del Periodico, non intende pronunziarsi in alcun modo nè sulle loro dottrine, nè sul loro merito scientifico. — I libri, sui quali convenisse richiamare in modo speciale l'attenzione dei lettori, oltre ad essere pubblicati in questo elenco, faranno oggetto di particolare studio nei prossimi fascicoli.*

TIXERONT I. — **Précis de patrologie.** — 3e éd. Un vol. in-12°, 514 pag. — Paris, Gabalda, 1920. Fr. 5.

POURRAT P. — **La spiritualité chrétienne.** *Des origines de l'Église au Moyen-Age.* — 3e éd. Un vol. in-12°, XII-502 pag. — Paris, Gabalda, 1919. Fr. 5.

BATIFFOL MGR PIERRE. — **Leçons sur la Messe.** — 5e éd. Un vol. in-12°. XI-330 pag. — Paris, Gabalda, 1920.

VERMEERSCH ARTHURUS S. I. — **De Castitate et de vitiis contrariis tractatus doctrinalis et moralis.** — Un. vol. in-8°, XII-426 pag. — Romae, Univ. Gregoriana — Brugis, Beyaert, 1919. Fr. 12.

DIRCKINCK IOANNES S. I. — **Exhortationes domesticae.** — Nova ed. cura AUGUSTINI LEHMKUHL eiusdem S. I. — Tria voll. in-12°, vol. I, XV-485 pag., vol. II, VIII-494 pag., vol. III, VIII-473 pag. — Brugis, Beyaert, 1913.

VERMEERSCH ARTHURUS S. I. — **Pratique et doctrine de la Dévotion au S. Cœur.** — Nouv. éd. rev. et augm. Deux vol. in-16°. Vol. I, *La Pratique*, 414 pag., vol. II, *La Doctrine*, 263 pag. — Tournai, Castermann.

ZARANTONELLO LEONE. — **Il Vangelo dell'Infanzia.** — Un vol. gr. in-8°, 124 pag. — Vicenza, Soc. anon. tipogr., 1912. L. 2.

— **Il Concilio di Gerusalemme.** — Un vol. gr. in-8°, 60 pag. — Vicenza, Soc. anon. tipogr., 1913. L. 1,50.

SCAGLIA SISTO O. Cist. — **Il Cimitero apostolico di Priscilla** (con 54 fig. nel testo). — Un vol. gr. in-8°, 227 pag. — Vicenza, Soc. anon. tipogr., 1918. L. 5.

RAGNINI MONS. RODOLFO. — **I Sermoni della Messa festiva detti ai soldati di terra e di mare.** — Un vol. leg. in-12°, 414 pag. — Vicenza, Soc. anon. tipogr., 1917. L. 4.

SACCO ITALO MARIO. — **I tre sindacalismi.** — Un vol. leg. in-12°, 259 pag. — Vicenza, Soc. anon. tipogr., 1919. L. 6.

Le meditazioni di S. Agostino tradotte e commentate dal Sac. LUIGI MICHIELIN. — Un vol. leg. in-12°, 308 pag. — Vicenza, Soc. anon. tipogr., 1919. L. 6.

OLGIATI FRANCESCO. — **Religione e vita.** — Un vol. in-12°, 303 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1919. L. 4,50.

TONIOLO GIUSEPPE. — **Memorie religiose.** — Un vol. in-12°, 112 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1919. L. 2,25.

Scritti varii pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suarez per cura del P. AGOSTINO GEMELLI O. F. M. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero ».

The Spirit. — *God and his relation to man considered from the standpoint of philosophy, psychology and art.* — Un vol. leg. gr. in-8°, 381 pag. — London, Macmillan, 1919.

HASTINGS RASHDALL. — **The idea of Atonement in Christian Theology.** — Un vol. leg. gr. in-8°, 502 pag. — London, Macmillan, 1919.

FRANCESCHINI P. G. — **Manuale di Patrologia.** — Un vol. leg. in-16°, XII-635 pag. — Milano, Hoepli, 1919. L. 12,50.

Roma, 376-1919 — Tipografia della Pace E. Cuggiani, Via della Pace, 35.

Dogma creationis
an ex initio Geneseos demonstretur

Cum de Deo agitur prima causa universi, per prius sub consideratione nostra cadit ratio *causae efficientis:* per eductionem scilicet e nihilo, quae apud nos creationis nomen, quasi per antonomasiam obtinuit.

Porro, ad creationis notitiam ipsa nos ducit, aut certe ducere potest ratio naturalis. Siquidem entia universi de ratione sufficienti suae exsistentiae rite interrogata, nullam aliam eam esse posse attestantur, praeter sui effectionem secundum id totum quod sunt, quod habent, quod continent, quo constant, ab eo *qui est;* adeoque, responsum reddunt, *ipse fecit nos,* fecit usque ad primas entis radices, profundioresque rationes. Hoc tamen responsum ratio nostra nonnisi difficulter assequitur, quia obstat consuetus modus quo omnia e praeexsistente subiecto seu praeiacente materia fieri conspicimus. Ex quo factum, ut meliores etiam de gentilitate philosophi, a contagio pantheismi utut immunes, adhuc creationem quae ex nihilo sit, minime agnoverint, sed posuerint materiam a se exsistentem, Deo coaeternam, e qua ab eodem summo Deo formata esset rerum universitas. Oportuit igitur ut vacillanti rationi in hoc puncto revelatio subveniret. Creationis namque notitia non de illis est quae accidentaliter tantum, et veluti ad superfluum requiruntur, sed de his omnino quae pertinent ad ipsa vitae moralis et religiosae fundamenta. Inde enim absoluta creaturae a Deo dependentia, inde obligatio nostrae servitutis, inde officia quibus ad Deum primum principium et ultimum finem religamur: ut non sine causa, symbola omnia, a fide creationis sumpto exordio, pri-

marii articuli loco habeant: *credo in Deum omnipotentem creatorem coeli et terrae*. Et ideo, etsi in praesenti, sicut in aliis pluribus theologiae partibus, ex utroque fonte, tum philosophiae naturalis, tum verbi revelati, solidissima ducantur argumenta, hic tamen quam maxime, circa dogma revelatum qua revelatum, versari debet theologi consideratio.

Theologica autem consideratio Scripturae insistit, et Traditioni. Sed traditio in hac parte nihil habet quod alicui quaestioni locum dare possit, adeo clara elucet, et limpida decurrit vel a primis initiis. Neque enim ibi sese offert triplex ille status, alias observatus, primum quidem simplicis fidei; tum deinde, explicationis adhuc imperfectae (in quo obscuriores interdum, minusque castigatae explicationes Patrum inveniuntur); tum demum, clarioris et per omnem modum praecisae expositionis, prout in historia aliorum dogmatum, puta de Trinitate, aut de incarnatione, aut de gratia videre est. Nihil, inquam, tale in praesenti, et ratio est in aperto: quia dogma creationis ea simplici et incomplexa notione constat, eductionis scilicet de nihilo, quae non solum non appellat ulteriores aliquas determinationes, sed nec patitur eas. Nil mirum igitur, si statim a principio, omnibus numeris absoluta prodierit huius dogmatis praedicatio, in oppositione ad serpentes tunc errores Platonicorum, Marcionitarum, Manichaeorum, et cuiusvis generis Gnosticorum. Certe, nihil addi potest professioni quam, labente saeculo secundo, in suo opere adversus haereses praemittebat Irenaeus dicens, regulam veritatis esse: « Quia sit unus Deus omni» potens, qui omnia condidit per Verbum suum, et aptavit et fecit » ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia, quemadmodum » Scriptura dicit: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum » est nihil*. Ex omnibus autem nihil subtractum est, sed omnia » per ipsum fecit Pater, sive visibilia, sive invisibilia, sive tem» poralia, sive sempiterna et aeonia, non per angelos, neque per » virtutes aliquas abscissas ab eius substantia. Nihil enim indiget » omnium Deus, sed et per Verbum et Spiritum suum omnia fa» ciens et disponens et gubernans, et omnibus esse praestans »[1]. Haec Irenaeus, virorum apostolicorum fere suppar; sed et frustra

[1] *Advers. haeres.*, l. 1, c. 22 (P. G., 7, 669).

apud Patres sequentium aetatum indicium quaereres sententiae quovis modo discrepantis, aut pleniorem exspectares dogmatis de Deo Creatore expositionem, ab ipso etiam recentissimo omnium, Concilio Vaticano.

Itaque, de argumento patristico nulla relinquitur disceptatio. At de argumento scripturali, non ita. Lis siquidem iam dudum orta est inter doctos, an demonstretur creationis dogma ex initio illo Geneseos, ubi Moyses rerum omnium descripsit originem. Et multi nunc negant, duce Petavio, qui l. 1 *de opificio sex dierum*, c. 1, n. 10, sic statuit: « Quod ad ea pertinet opera, quorum effectionem » initio Geneseos Moyses attigit, non potest ex sola huius narra- » tione colligi, ex nihilo produxisse Deum quaecumque fecisse di- » citur ». Hinc ergo enascitur quaestio, nec levis sane momenti. Nan primo, si originem universi ex professo et data opera explicans Moyses, eductionem eius e nihilo silentio praeteriisset, quid, quaeso, iam distaret inter cosmogoniam eius et cosmogonias gentium, quae Deum *demiurgum*, id est, merum materiae formatorem, et chaoticae indigestaeque molis ordinatorem proponebant? Et tamen scimus Moysen in id praecipue incubuisse, ut a doctrinis fabulisve gentium Iudaeos averteret. Eritne igitur credibile, siluisse eum de fundamentali illo doctrinae puncto, unde initium separationis populi Dei a gentilibus in omni re ad religionem et Dei cultum pertinente? Praeterea, si creatio proprie ac stricte dicta non colligitur ex Moyse, ex nullo alio Scripturae loco dabitur colligenda, cum loca alia omnia quae afferri possunt, a Moysis narratione dependeant, aut certe eumdem sensum reddant, iisdem vel aequipollentibus, minimeque significantioribus verbis expressum: velut sunt illa innumera in quibus dicitur, Deum creasse omnia in coelo et in terra, omnia per Verbum fuisse facta, et sine ipso factum esse nihil quod factum est, in Christo condita universa, visibilia et invisibilia, et si qua alia huiusmodi. At vero, quod dogma creationis de illis sit, quae sola nobis traditione constant, et nequaquam per Scripturae instrumentum divinitus revelata fuerunt, hactenus inauditum prorsus, et ab omni quoque verosimili opinione remotum. Denique, creationem ex nihilo intelligebant veteres sine ambiguitate significatam his verbis: *in principio creavit Deus coelum et terram,* nec ullus fuisset qui Chrysostomo contra-

dixisset asserenti, sufficere ista ad omnem contrariam haeresim eradicandam: « Moyses, aiebat ille in exordio homiliarum super Ge-
» nesim, omnes haereses quae sicut zizania pullulaturae erant in
» Ecclesia, eradicat per hoc quod dicit: *in principio fecit Deus*
» *coelum et terram.* Unde, si Manichaeus ad te accesserit dicens
» materiam praeexstitisse, si Marcion, si Valentinus, si gentilis,
» dic illis: *in principio creavit Deus coelum et terram* » [1]. Haec quidem veteres. Verum ex quo sub dentem criticorum venire coepit locus ille, inceperunt quoque plures de vi eius probativa dubitare, aut simpliciter reiicientes eum tamquam inefficacem ad demonstrationis effectum, aut certe provocantes ad sola extrinseca, velut ad scopum Moysis, ad traditionalem Hebraeorum intelligentiam, aliaque eiusmodi quae revera parum persuadere videntur.

Nos autem, Patrum sententiam secuti, pro certo habemus, eductionem mundi de nihilo esse dogma, quod fundamenti instar in exordio totius Scripturae positum, ex ipsis verbis Moysis vere, proprie, et indubie demonstratur. Et hoc est quod, Deo iuvante, in pleno lumine reponere intendimus. Sed cum omnis obscuritas in hac re ortum habuerit ex variis modis interpretandi sex hebdomadae creationis dies, eorumque habitudinem ad principium in quo Deus dicitur fecisse coelum et terram, praemittendum ducimus examen criticum in singulas hactenus vulgatas de hexaëmero sententias, ut positis a parte iis quae prorsus reiicienda videbuntur, et a parte iis quae certificata satis, ac solidis firmata rationibus, planior ad intentam demonstrationem sternatur via, processusque paretur expeditior.

* * *

Incipimus ab interpretatione illa quae magis ab obvio et naturali verborum Moysis sensu recedit: secundum quam, auctore Augustino, nulla importaretur temporis mora in narratione creationis, sed sex dies in cognitione angelorum consisterent, et essent unum atque indivisibile instans. Quae interpretatio, ad sua substantialia reducta, tota de integro quinque sequentibus punctis comprehenditur.

[1] *In Gen.*, hom. 2, n. 3 (P. G., 53, 29).

Primo: In eo quod dicitur Deus creavisse in principio coelum et terram, per coelum spiritualis creatura, per terram creatura corporalis designatur. Utraque autem ibi designatur informis: spiritualis quidem, quia nondum formata actu cognitionis; corporalis vero, quia adhuc nuda et simplex materia prima: adeo ut ea utrobique sit intelligenda informitas, quae non tempore vel duratione formationem antecessit, sed origine tantum, seu natura [1].

Secundo: Lux quae primo die facta legitur, non est nisi lux spiritualis; lux scilicet cognitionis in mentibus angelorum, qua illi, ex cognitis iis quae facta sunt, ad laudem Verbi sese convertentes, in ipsius Verbi intuitivam visionem profecerunt, divisique sunt ab angelis praevaricatoribus, quos tenebrarum nomine Scriptura designat ubi ait: *Et divisit Deus lucem a tenebris.* Et sicut lux corporalis superfusa rebus diem facit corporalem, sic etiam lux illa angelicae cognitionis super singula creationis opera, dum a Deo fiebant, quodammodo exoriens, eaque referens ad laudem Dei, diem fecit spiritualem.

Hinc tertio: Omnes sex Geneseos dies sunt unus spiritualis dies, salva tantum distinctione quae est ex parte operum cognitorum, naturalisque ordinis seu connexionis eorumdem ad invicem, ut tot dies fiant, quot distinguuntur rerum genera creatarum. Ac per hoc, in cognitione qua angelica creatura seipsam a Deo factam statim

[1] « Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant, non autem qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere, atque in verba formare: ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam, et eam postea quasi secunda consideratione formavit; formatam quippe creavit materiam. Sed quia illud unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud quod inde fit: potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit. Si enim quaeratur utrum vocem de verbis, an de voce verba faciamus, non facile quisquam ita tardo ingenio reperitur, qui non potius verba fieri de voce respondeat: ita quamvis utrumque simul qui loquitur faciat, naturali attentione satis apparet, quid unde faciat. Quamobrem, cum simul utrumque Deus fecerit, et materiam quam formavit, et res in quas eam formavit, et utrumque ab Scriptura dici oportuerit, nec simul utrumque dici potuerit: prius illud unde aliquid factum est, quam illud quod inde factum est, dici debuisse quis dubitet? ». L. 1, *de Genes. ad litt.*, c. 15 (P. L., 34, 257).

cognovit, fuit dies primus; in cognitione autem qua caetera opera prius natura cognovit, quam fierent in seipsis, fuerunt dies alii, videlicet: in cognitione factionis firmamenti quod inter aquas inferiores et superiores coelum appellatum est, dies secundus; in cognitione factionis terrae et maris, omniumque gignentium quae radicibus continuata sunt terrae, dies tertius; in cognitione factionis luminarium omniumque siderum, dies quartus; in cognitione factionis omnium ex aquis animalium natatilium atque volatilium, dies quintus; in cognitione demum factionis animalium terrestrium atque ipsius hominis, dies sextus.

Caeterum quarto: Singuli illi dies vespere habent et mane, propter duplicem modum cognitionis angelicae: unum vespertinum, qui est creaturae in seipsa, alterum matutinum, qui est creaturae in Verbo Dei tanquam in arte qua facta est creatura. Et primus quidem dies incipit a vespera, id est, a cognitione qua se in seipso angelus cognovit, terminaturque in mane, id est, in cognitione qua, post relatum id quod creatus est, ad laudem Creatoris, ex sui contemplatione conversus est, ut dictum est supra, ad intuitivam visionem Verbi. Porro, primum mane est simul primi diei conclusio, et secundi inchoatio, quatenus visione Verbi illustratus angelus, in eodem Verbo percepit cognitionem condendi secundi operis, hoc est, firmamenti. Quod dum in seipso factum, in seipso etiam cognovit, facta est vespera secundae diei; quae iterum recurrit in mane, ratione conversionis angelicae mentis ad laudandum Deum quod operatus sit firmamentum, et percipiendum in Verbo eius cognitionem creaturae condendae post firmamentum: ut sic inchoatio fieret diei tertiae, sicut de secunda dictum est, et inde hoc modo caetera, usque ad mane post vesperam diei sextae. In quo tamen, probe meminisse oportet quod ubicumque de uno opere facto post aliud, vel de opere seu praecedente seu sequente sermo est, semper intelligendus est ordo, non temporis, sed solius naturae, id est, naturalis dependentiae unius operis ab alio; nam alioquin (quod huius sententiae postulatum essentiale est), omnia fuerunt simul in uno eodemque indivisibili instanti creata [1].

[1] Cfr. S. Thom., *de Verit.*, Q. 8, a, 16 ad 6^{um}, et *de Pot.*, Q. 4, art. 2, praesertim ad 12^{um} et 13^{um}.

At denique quinto, quia *Genes.* II, 5, expresse dicitur fuisse tempus in quo nondum erat homo qui operaretur terram, imo nec herba regionis seu virgultum agri quod e terra oriretur, sed solum fons irrigans universam superficiem terrae (quae omnia cum simultanea omnium creatione nequaquam conciliari posse viderentur), ideo iuxta Augustinum, admittendus est duplex creationis modus in Genesi signatus: unus quo res actualiter productae sunt in esse, alter quo potentialiter et in rationibus seminalibus tantum [1]. Ac per hoc, omnia quidem dicuntur fuisse creata simul, sed alia statim in actu, et in suis propriis naturis, velut elementa, corpora coelestia, et substantiae spirituales; alia vero, solummodo in virtute elementis data, ut a quibus, vel ex quibus suo tempore fieri possent, velut plantae et animalia, nonnisi postea ad existentiam perducta, in opere illo, ab opere creationis distincto, quo Deus naturam initio conditam usque nunc administrat [2]. Et hoc ultimum, quatuor praecedentibus adiunctum, plenum exhibet conspectum eorum quae substantialia sunt in sententia Augustini.

* * *

Nunc autem, ubi de fundamentis huius interpretationis inquiritur, prima se offert quaestio, utrum in mente Augustini mystica sit, an litteralis. Adeo enim distat ab eo sensu quem communis verborum usus importare consuevit, ut litteralem eam esse posse, vix ac ne vix quidem unusquisque sibi persuaserit. Nam quis non miretur audiens coeli nomine intelligi spiritualem creaturam; lucem primo die factam, esse cognitionem angelicam, eamdemque cognitionem ad singula opera relatam, facere sex dies cum mane et vespere, in Moysis narratione descriptos? Sublimis, diceret quispiam, contemplatio, et altissima ad Deum creatorem elevatio, quam tamen ab Augustino verbis Scripturae accommodatam potius crederes, quam ab eo traditam velut inhaerens litterae commentarium. Et sane, loquendo a priori, plus quam verosimile id foret, nisi esset in oppositum expressa et categorica ipsius Augustini asseveratio, quae

[1] Ad pleniorem intelligentiam cfr. S. Thom., *de Pot.*, Q. 4, a. 2, ad 22^{um} et 28^{um}.

[2] L. 5 *de Genes. ad litt.*, c. 23 (P. L., 34, 338).

vel in solo titulo librorum quos inscripsit *de Genesi ad litteram*, luculenter iam elucet. « Titulus eorum librorum, inquit l. 2 *Re-* » *tract.*, c. 24, inscribitur de Genesi ad litteram, id est, non secun- » dum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum » proprietatem » [1]. Cum autem apprime sibi esset conscius admirationis quam nata erat movere eiusmodi litteralis expositio, idcirco in explicandam, magisque declarandam mentem suam saepius insistit: « Nec quisquam arbitretur, illud quod dixi de luce spiri- » tuali, et de condito die spirituali et angelica creatura, et de con- » templatione quam habet in Verbo Dei, et de cognitione qua in » seipsa creatura cognoscitur, eiusque relatione ad laudem incom- » mutabilis Veritatis (ubi prius ratio videbatur rei faciendae, quae » cognita est facta), non iam proprie, sed quasi figurate atque al- » legorice convenire ad intelligendum diem et vesperam et mane; » sed aliter quidem quam in hac consuetudine quotidianae lucis » huius corporalis, non tamen tanquam hic proprie, ibi figurate ». Rationes etiam congerit, quae sibi idoneae videbantur ad conciliandam credibilitatem: « Ubi enim melior et certior lux, ibi verior » etiam dies; cur ergo non et verior vespera, et verius mane? Nam » si in istis diebus habet quamdam declinationem suam lux in oc- » casum, quam vesperae nomine nuncupamus, et ad ortum iterum » reditum, quod mane dicimus: cur et illic vesperam non dicamus, » cum a contemplatione Creatoris creatura despicitur (i. e. quasi » deorsum aspicitur), et mane, cum a cognitione creaturae in lau- » dem Creatoris assurgitur? » [2]. Ubique tamen suam interpretationem proponere solet ut quae sit accipienda, salva alia meliori aliquando forte invenienda, aut a se, aut ab aliis: « Quisquis ergo non eam » quam pro modulo nostro vel indagare vel putare potuimus, sed » aliam requirit in illorum dierum enumeratione sententiam, quae » in hac creaturarum conditione proprie meliusque possit intelligi, » quaerat et divinitus adiutus inveniat. Fieri enim potest ut etiam » ego aliam his divinae Scripturae verbis congruentiorem fortassis » inveniam. Neque enim ita eam confirmo, ut aliam quae prae- » ponenda sit, inveniri non posse contendam » [3].

[1] P. L., 32, 640.
[2] *De Gen. ad litt.*, l. 4, c. 28 (P. L., 34, 315).
[3] Ubi supra.

Quae omnia satis demonstrant, Augustinum ad hanc tandem sententiam devenisse, non aliqua ductum ratione quam contextus, genuinusque verborum sensus suppeditaret, sed sola difficultate conciliandi Scripturam cum semetipsa, et praesertim vindicandi mosaicam cosmogoniam ab infidelium irrisionibus, oppugnationibusque haereticorum, puta Manichaeorum, qui nullo alio argumento ad evertendum Vetus Testamentum insolentius abutebantur. Legerat scilicet in *Eccli.*, 18, 1, quod *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul;* si ergo simul, non per moras temporis quas importat corporalium dierum successio. Aliunde videbat dies illos corporales nobis notissimos non aliter peragi quam ortu et occasu solis, qui nec primo, nec secundo, nec tertio, sed quarto demum die legitur factus. Imo vero, quid sibi hic vellent et vespere et mane, etiam post creatum solem, quid tenebrae divisae a luce, noctisque nomine appellatae, frustra inquirebat, animadvertens quod eo tempore quo nox apud nos est, eas partes mundi praesentia lucis illustrat, per quas sol ab occasu ad ortum redit, ac per hoc, omnibus viginti quatuor horis non deesse per circuitum gyri totius, alibi diem et alibi noctem. « Numquid ergo in parte aliqua posituri sumus Deum, ubi ei vespera fieret, cum ab ea parte in aliam partem lux abscederet? ».

His igitur, et aliis eiusmodi rationibus permotus Augustinus, eo utique tempore quo scientiae naturalis imperfectissimus status meliorem non permittebat quaestionis resolutionem, ad dies spirituales pro explicatione confugiebat, non quasi aliquid rata definitivaque sententia affirmans, sed solum proponens unum modum quo posset Scriptura, suo quidem iudicio, ab infidelium calumniis defendi. Qua etiam occasione, haec vere aurea, nec unquam satis meditanda scripto reliquit: « Turpe est, et perniciosum ac maxime » cavendum, ut christianum de his rebus quasi secundum christianas » litteras loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quem- » admodum dicitur, toto coelo errare conspiciens, risum tenere » vix possit. Et non tam molestum est quod errans homo deri- » detur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sen- » sisse creduntur, et cum magno eorum exitio de quorum salute » satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. *Cum* » *enim quemquam de numero christianorum in ea re quam optime*

» *norunt, errare deprehenderint, et vanam sententiam suam de no-*
» *stris libris asserere: quo pacto illis libris credituri sunt de re-*
» *surrectione mortuorum et de spe vitae aeternae, regnoque coelorum,*
» *quando de his rebus quas iam experiri vel indubitatis numeris*
» *percipere potuerunt, fallaciter putaverint esse conscriptos?* »[1]. Ecce de quo sollicitum se ostendebat Augustinus, et in hoc nemo sanae mentis ei non consentiet, nisi forte illos excipias, qui nuperrime, errores scientificos, philosophicos, geographicos, historicos in Scriptura ipsa non dubitabant admittere, eidem simul Scripturae veritatem et infallibilitatem in iis, quas dicebant, rebus fidei et morum, insipientissime vindicantes!

* * *

Verumtamen, loquendo nunc de sensu quem verba Scripturae prae se ferunt, fundamenta interpretationis augustinianae satis infirma, ut non plus dicamus, inveniuntur. In primis, textus libri Ecclesiastici ad quem inter disputandum pro confirmatione suae exegesis passim appellat, non est ad rem. Quod enim Vulgata vertit *simul*, graece est κοινῇ id est *communiter*, ut sensus sit, omnia pariter et ex aequo a Deo esse creata, ita ut nihil aliunde ortum ac fabricatum asseri possit. Et ideo, de simultaneitate creationis apud Moysen, nihil, praetereaque nihil. Argumenta quoque desumpta e diebus sine sole, aut etiam cum sole, sed diurnarum nocturnarumque vicissitudinum alternatione distinctis, recte forsitan concludent quod genesiaci dies longe ab eis sunt quos usitatissimos novimus, sed talem ac tantum a consueto verborum usu digressum, qualem et quantum necesse esset admittere, dum omnia ad cognitionem angelorum transferuntur, omnino non persuadebunt. Denique litteralem Augustini interpretationem positive excludit illud quod in Decalogi promulgatione (*Exod.*, 20, 9, et iterum 31, 17) dicitur: *Sex diebus operaberis, et facies omnia opera tua, septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est... Sex enim diebus fecit Dominus coelum et terram et mare, et omnia quae in eis sunt, et requievit in die septimo.* Nam, si sex illi creationis dies nihil aliud

[1] *De Gen. ad litt.*, l. 1, c. 19 (P. L., 34, 261).

sunt, quam una eademque indivisibilis cognitio angelica sexies repetita, propter sex genera operum quae a Deo creatore simul emanarunt, poterit quidem dici Deus fecisse sex illos dies simul dum fierent universa; at sex diebus fecisse, nullo probabili sensu dici unquam poterit. Quippe, sex diebus facere, idem est ac per sex dies facere: quae locutio evidentissime designat intervallum temporis intra quod factio clauditur, minime sane ex parte operantis de quo in praesenti nulla quaestio, at certe ex parte termini operati. Et crescit argumentum, quia iidem illi sex dies, simul cum septimo in quo requievit Deus ab omni opere quod patrarat, constanter proponuntur in Scriptura velut nostrae hebdomadae norma et archetypus. Nunc autem, etsi non oporteat typum et antitypum in eodem genere univoco convenire, fieri tamen nequit ut in rebus penitus disparatis consistant, quae nullo inter se similitudinis nexu connecterentur. Atqui inter cognitionem angelicam superius descriptam, et sex laboris dies quos consequitur septimus, sanctae dicatus requiei, frustra convenientiam quaereres secundum quam attenderetur qualiscumque similitudo.

Dicendum itaque, quod in sententia Augustini duplex distinguendus est respectus, secundum quod sumitur, vel absolute in seipsa, vel in relatione ad Scripturae sensum. Et siquidem absolute sumatur in seipsa, sic nullum dubium quin sit, quoad ea saltem quae praecipua in ea attenduntur, apprime consentanea revelationi aliunde acceptae de angelis, et eorum ordine in universo, elevatione ad intuitivam Dei visionem, ac praesidentia super corporalem creaturam. Recipienda igitur intra hos limites velut sublimis theologia, sublimem admodum ideam ingerens de creatione et necessario eius fine, qui est gloria Dei. Quam pulchrum quod in ea dicitur de creaturis corporalibus prius in cognitione mentis angelicae factis quam in suis propriis naturis, et hoc modo, statim ab exordio sui egressus e manu Creatoris, ad Creatoris laudem relatis! Nonne hoc ipsum est quod dicit Dominus ad Iob, 38, 4: *Ubi eras quando ponebam fundamenta terrae?... Quis posuit mensuras eius si nosti?... Aut quis demisit lapidem angularem eius, cum me laudarent simul astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei?* Ita plane, ut iam cesset quaestio ultro occurrens quoad longissimas illas periodos geologicas quas iuxta veridicas

scientiae modernae conclusiones, ante hominis creationem necesse est admittere. Siquidem, longe ante apparitionem hominis super terram, a saeculis pene innumeris obtinebatur creationis finis, dum ea quae per singulos dies Deo condere placuit, in spiritualis creaturae notitia primitus fiebant, ac per hoc, de suo opere a concordissima sanctorum angelorum societate iam laudabatur Deus: imo vero, non utcumque laudabatur, sed tanquam ab eis quibus administris uti decreverat in ordinatione et ornamento immensi huius universi. Quo etiam fit ut non confundamur concedere evolutionem, ut aiunt, a primitiva nebulosa ad praesentem statum, nec timeamus reprehendi ab his quibus videretur dedecuisse omnipotentiam Dei, opus suum quibusdam quasi progressibus ad perfectum adducere; sed ultro admittamus creationem duplicem, primam et secundam: creationem primam, seu eductionem materiae cosmicae e nihilo, ad quam nulla creatura, et ne instrumentaliter quidem, quavis ratione et modo potuit concurrere; tum creationem secundam, seu opus formationis et ornatus, in quo locus fuit multiplici ministerio sublimium illorum angelorum qui in Arte secundum quam facta sunt universa, hoc est in Verbo, notitiam faciendorum operum prius accipiebant, quam fierent in seipsis.

Verissima igitur est haec Augustini theologia, et ad defensionem veritatis utilis per omnem modum. Praeterquam quod in ea quadantenus praeformatam invenimus positionem de epochis geologicis ab omnibus nunc communiter admissis. Quandoquidem, uti supra praemonuimus, non sic est intelligenda Augustini sententia, quasi omnia actualiter simul a Deo in ictu condendi processissent, sed quaedam in actu, quaedam vero in rationibus tantum causalibus, per temporum decursum et secundum evolutionis legem deinceps educenda. Et non esset tanta differentia ab ea quae veritati consona videtur sententia, nisi (quod caute accipiendum est, propter abusum transformistarum de quo infra suo loco accurate tractabitur), hanc ipsam evolutionem referret Augustinus, non ad opus quo condita est natura, sed ad opus quo conditam semel naturam Deus administrat, regit, et gubernat.

Maneat ergo sublimis ingenii monumentum, splendida illa creationis enarratio, in qua profecto expresse ponitur materia facta a Deo, ac per hoc, conspicua elucet eductio rerum omnium de nihilo.

Id tamen, secundum Augustini mentem, non secundum Scripturae sensum, nisi ad summum mere accommodatitium, e quo utique non est trahere argumentum. Quare, cum sensus nunc quaeratur proprius ac plane litteralis, qui solidum demonstrationi suppeditet fundamentum, reliquum est ut, prima illa praetermissa ac penitus seposita, ad alias de hexaëmero interpretationes, in insequentibus articulis animum convertamus.

LUDOVICUS BILLOT S. I.

De missa sacerdotis ab Ecclesia praecisi aut exauctorati antiquarum sententiarum crisis[1]

Quaestio est ex sese non ita facilis, sed ex veterum doctorum dissensu multo intricatior, quid valeat, quidve prosit, missa quam sacerdos celebraverit, non dico mere improbus aut indignus, sed sive separatus ab Ecclesia, puta per excommunicationem publicam, vel haeresim notoriam, aut schisma perfectum, sive intra Ecclesiae septa manens quidem ipse, sed privatus suo officio ac gradu[2].

[1] Haec lucubratio est excerpta ex quodam opere mox prodituro apud G. Beauchesne (117, rue de Rennes, Paris), quod inscribitur *Mysterium Fidei. De salutari corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes L.* Quarum elucidationum haec trigesima tertia est numero.

[2] Supponit hoc loco auctor duo puncta doctrinae, quae alibi ex mente veterum Patrum et Doctorum, consentientibus nonnullis recentioribus, exposuit: *primo,* non intercedere Christum singulis nostris sacrificationibus per ullam actionem oblativam ex ipsius parte novam; sed novitatem omnem oblationis reperiri penes offerentes terricolas (quam esse sententiam S. Thomae, sicut et Scoti, concedit Suarez; eamque sequuntur inter alios Canus, Vasquez, Henriquez, Becanus, Amigus, etc.); *secundo,* inter terricolas offerentes, primas obtinere ex institutione divina Ecclesiam universam, cui datum sit sacrificium eucharisticum (*Trid.,* Sess. 22, c. 1; Denz, ed. 10, 938), ab ipsa offerendum per sacerdotes *(Ibid.)*, tanquam Societatis ecclesiasticae ministros publicos (c. 6, 944); nec proinde potestatem ullam esse concessam sacerdotibus a Christo nisi deferendi sacrificium Ecclesiae: quae cum sit coniugata Christo, sola habet potestatem corporis Christi, unde muneret Deum, ex bonis suis exhibito sacrificio. Quam sententiam rursus confirmabunt Patres et Doctores in hac disputatione allegandi: cum ii qui adserunt, tum illi qui denegant sacerdotibus praecisis aut exauctoratis potestatem sacrificam; quandoquidem utrinque coniunctio talium sacerdotum ac sacrificiorum cum Ecclesia attenditur pariter tanquam ratio aut evacuandi aut defendendi sacrificium, prout ipsa aut deficere aut perseverare putatur.

§ I. — Quaestionis ratio, momenta, ac fines.

Et primo quidem potest dubitari qui sit talis missae valor seu acceptabilitas [1] atque efficacia. Etenim, ut diximus, inde conciliatur omni sacerdotum sacrificationi acceptabilitas indefectibilis, quod primas in offerendo tenet Ecclesia, cuius nomine offert sacerdos, tanquam corporis ecclesiastici organum proprium. Iamvero Ecclesia quomodo per illum offerre censebitur, quem resecuit? Ipse autem sacerdos praecisus, quamtumvis forte delicti prioris aut expers aut poenitens, ipsa iam oblatione sacrificii contumaci peccator esse convincitur. Ubi ergo, ut verbis Scoti supracitatis utamur, ubi, quaeso, est, « offerens acceptus », ubi « bona voluntas offerens »? Unde igitur ex parte activae oblationis exsurgere poterit sacrificii acceptabilitas?

Dixerisne acceptabilitatem esse penes Christum principaliter offerentem? Utique est Christus principalis offerens; at, ut diximus, non eo sensu quod, dum operatur per sacerdotem consecrationem novam, novum ipsemet eliciat actum offerendi; sed per hoc quod unico suo actu oblativo, olim elicito, in cuius virtute offerimus, offerat virtualiter omne sacrificium a corpore suo, quod sumus, profectum. Si qua igitur oblatio a corpore non ponatur proficisci, in hanc nullatenus censenda est profundere suam virtutem oblatio nostri capitis. Non igitur acceptabilitatem habebit ex parte Christi offerentis, sacrificium quodcumque ex Ecclesia non procedit [2].

[1] Cum disputatur de acceptabilitate sacrificii, non de pretio hostiae sermo fit (quod, ubicumque nostra hostia adest, infinitum est); sed quaeritur quid valeat apud Deum oblatio nostra hostiae. Etenim sacrificium (active sumptum) non est ipsa hostia, quae offertur; sed oblatio quae peragitur hostiae. Quapropter, in valore sacrificii pensando, magis quodammodo attenditur (sicut contingit etiam inter homines) affectus donantis quam doni valor, ut animadvertere catholici: S. THOMAS, 3, S. 79, 5, c.; SCOTUS, *Quodlib.*, 20; BELLARMINUS, *De missa*, l. 2, c. 4, etc.

[2] Non in hoc negotio omnimoda videtur esse paritas inter sacramenta prout talia (puta baptismum) et sacrificium. Potest quidem baptismus conferri fructuose ab homine nullatenus Ecclesiae coniuncto; nec revera per baptizantem censetur Ecclesia operari, sed Christus. Sed in sacrificio aliter res habet. Cuius discriminis ratio haec est, quia in sacramento, ut tali, non homines operantur erga Deum, sed Deus (per ministrum) in homines, conferens sanctificationem quamdam; sancta igitur erit semper actio et (positis

Quinimo, non solum acceptabilitas sacrificii, sed etiam, secundo, consecrationis validitas in sacerdote praeciso videtur deficere. Nam, ut superius diximus, non offert quisquam nisi ex parte Ecclesiae, nec quisquam consecrat valide, nisi vere offerens. Quod si sacerdos praecisus non possit ex parte Ecclesiae offerre, sequetur eum nec valide posse consecrare.

En intrinsecas rationes dubitandi duas de validitate et valore missae a sacerdotibus praecisis celebratae. Unde apparet quaestionem esse revera de ministro sufficiente celebrationis Eucharisticae.

Scopus autem disquisitionis est potissimum ut appareat cuiusmodi connexio habeatur inter sacrificium et Ecclesiam.

Rationibus dubitandi intrinsecis accedunt extrinsecae ex locutionibus non paucis Patrum et Doctorum veterum. Visi sunt enim illi certe si prima facie res inspiciatur, negasse aut validitatem aut certe valorem sacrificii a sacerdote praeciso celebrati. Numquam quidem inter doctores catholicos mota est quaestio [1] utrum

ponendis) efficax, utpote actio Dei. In sacrificio autem, prout tali, non Deus agit circa homines, sed homines faciunt aliquid respectu Dei: offerunt enim Deo aliquid. Quae actio ut accepta sit Deo, oportet ut procedat ex hominibus Deo acceptis: eo vel magis quod, ut dictum est, non exercetur iam ulla actio oblativa a Christo, sed a nobis solis mortalibus. Oportet igitur ut ex parte nostra aliquis inveniatur oblator acceptus. Nec huic disparitati officit, quod nostrum sacrificium sit etiam sacramentum. Nam in eucharistia ratio sacramenti praesupponit (logice) rationem sacrificii, et non e converso. Non enim corpus et sanguis Christi est sacramentum, nisi in quantum est hostia sacrificii participanda convivaliter. Praeterea transsubstantiatio causatur per ritum consecrativum, in quo constat formaliter nostra actio sacrificalis. Oportet igitur ut stet per se ratio sacrificii, priusquam accedat ratio sacramenti.

[1] Ne apud Cyprianum quidem illud legitur: circa quem nimis stricta interpretatione vereor ne sit usus L. SALTET in suo opere erudito, *Les réordinations*, 1907, p. 28-33, atque post ipsum, Rmus P. BATIFFOL in suo opere, ceterum egregio, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, 1909, p. 453-454. Basilides enim et Martialis, sicut et Fortunatianus, reputabantur a Cypriano in apostasiam publicam esse lapsi, quae professio quaedam haereseos est, immo in suo genere maxima, vim proinde habens rescindendi ab ecclesiastica communione. Praeterea exauctorati censebantur per ius positivum Ecclesiae (*Epist. Synod. ad cler. et pleb. Hisp.*, n. 6, P. L., 3, 1028-1031). Comprehendebantur igitur isti in categoriis infra recensendis sacerdotum aut exauctoratorum aut praecisorum, nec mere improborum.

per solam ministri pravitatem atque indignitatem adimeretur potestas consecrandi inficereturve[1] sacrificium, necne. Sed quaestio agitabatur tantum quid valeret sacrificium illorum qui sive per haeresim aut apostasiam, sive per schisma, sive per excommunicationem, forent ab Ecclesiastica communione segregati, aut certe per ius ecclesiasticum censerentur suo officio exauctorati.

Qui enim sunt exauctorati, quoniam non habentur iam ut publice deputati aut commissi ab Ecclesia ad offerendum suo ipsius nomine sacrificium, iam inquirendi locus est offerantne ex parte ipsius. Quare in eadem conditione atque sacerdotes praecisi sunt a multis, respectu sacrificii offerendi, computati, immo a quibusdam in peiore (vide infra Iuristas et Gulielmum Parisiensem).

Quaestio praesens affinis quidem est, sed non identica, alteri quaestioni de validitate ordinationum extra Ecclesiam administratarum; quam tractavit L. Saltet in suo praeclaro opere *Les réordinations* (Paris, 1907): ubi tamen, propter materiarum congruentiam internam historicamque connexionem, necessario auctor non paucos interseruit huius nostrae praesentis disputationis locos[2].

Et primo quidem, si comparentur inter se potestas collativa in episcopo extra Ecclesiam ordinante, et potestas consecrativa in sacerdote extra Ecclesiam celebrante, potest in una causa adduci pro invaliditate argumentum, quod in altera ne speciem quidem veri prae se ferat. Quare historice, quidam negaverunt efficaciam conferendi ordines, ubi minime negabant efficaciam consecrandi eucharistiam (vide infra S. Petrum Damianum post A. D. 1060); alii e converso adimebant confectionem corporis Christi illis quibus incolumem defendebant potestatem ordinandi (vide infra Gerhohum et auctorem *Summae Sententiarum*).

Secundo autem, si conferantur inter se sacerdos ab Ecclesia praecisus et sacerdos extra Ecclesiam ordinatus, patet toto coelo

[1] Hoc intellegatur dictum de *validitate* sacrificii. *Valorem* autem sacrificii (etiam valide oblati) posse infici, in quibusdam circumstantiis, ex mala conscientia ministri, unus aut alter inter catholicos putavit, ut v. g. Matthaeus Galenus supralaudatus (Elucid. XXVII).

[2] Tangit plus minus auctor nostram quaestionem in suis commentariis de scriptoribus quos in paragrapho secunda huius capitis recensebimus sub numeris sequentibus: 1, 3, 5, 7, 10, 16-22, 29, 30, 32, 33, 38, 39.

diversas esse quaestiones de potestate sacrifica utriusque. In haeretice enim aut schismatice ordinato, proprie disceptatur aut disceptatum est de veritate ordinis suscepti: quae si supponatur (ut reordinatoribus placebat) deficere, sane nequit talis homo consecrare eucharistiam valide, neque extra Ecclesiam, sed neque intra Ecclesiam, si forte catholicus aut sit aut fiat (nisi tamen fingatur accedere reconciliatis sanatio quaedam in radice, ut placuit Hugoni Ambianensi: vide infra). Nostra autem quaestio omnino supponit validitatem ordinis inconcussam: dum de vero sacerdote (etiam legitime intra Ecclesiam catholicam ordinato) quaeritur quid, si extra catholicam Ecclesiam celebret, tandem efficiat.

Adde: multos Patres aut Doctores egisse de ordinatione illegitima, qui non egerint de illegitima celebratione; et vice versa.

In hac quaestione praeluxere oculis Patrum saepe haec aut similia Veteris Testamenti oracula: *Victimae* [i. e. *sacrificia*] *impiorum abominabiles Domino* (*Prov.*, 15, 8). *Hostiae impiorum abominabiles* (*Prov.*, 21, 27). *Dona iniquorum non probat Altissimus, nec respicit oblationes iniquorum* (*Eccli.*, 34, 23). *Sacrificia eorum quasi panis lugentium; omnes qui comedunt eum, contaminabuntur* (*Os.*, 9, 4). *Omnia quae obtulerunt ibi, contaminata erunt* (*Agg.*, 2, 15).

Priusquam autem principia generalia solutionis dentur, lustrandi sunt loci praecipui Patrum et Doctorum, opportunis adhibitis explicationibus, sive criticis, sive historicis.

§ II. — Solutiones catholicorum Doctorum.

1. De Cypriano [1].

Cyprianus a communione Fortunatiani sacerdotis in apostasiam lapsi conatur omnibus viribus secernere populum, « quando nec oblatio sanctificari illic possit, ubi Sanctus Spiritus non sit » (*Ep.* 64, c. 4, P. L., 4, 392). Schismaticus, inquit: « constituere audet

[1] Temporibus Cypriani, agens de sacrificiis a Novatiano presbytero (post suam episcopatus invasionem extra Ecclesiam sane versante) celebratis eo modo loquitur Cornelius Papa, unde minime appareat de validitate operis dubius (*Ep. Cornelii ad Fabium Antiochensem*, ap. Euseb., *H. E.*, 6, 43, P. G., 20, 625-628. Cfr. Saltet, *op. cit.*, p. 11).

aliud altare,... Dominicae HOSTIAE VERITATEM per FALSA SACRIFICIA profanare » (*De unitate Ecclesiae*, c. 17, P. L., 4, 513).

Ad communionem laicam vult redigi, postquam conversi fuerint, illos qui « contra altare unum atque divinum SACRIFICIA foris FALSA ac sacrilega offerre conati sint » (*Ep.* 72, c. 2, P. L., 3, 1048-1949)[1].

Chore, Dathan et Abiron, rebelles: « poenas statim pro illicitis conatibus pependerunt, nec potuerunt rata esse et proficere sacrificia irreligiose et illicite contra ius divinae dispositionis oblata. Et tamen illi schisma non fecerant! ». Ergo a fortiori schismaticorum novatianorum sacrificia neque rata neque proficua erunt: « Quomodo perficere quae agunt aut impetrare aliquid illicitis conatibus a Deo possunt, qui contra Deum, quod eis non licet, moliuntur? » (*Ep.* 76, c. 8, P. L., 3, 1144-1145. Conferatur *Testimoniorum liber* 3, c. 111, P. L., 4, 778)[2].

Ambigere forsitan quis queat utrum de fructu solo an de fructu et validitate sacrificii loquatur Cyprianus. Qui de fructu solo haec intellegenda voluerit, dicet vocem illam *oblatio sanctificari non*

[1] Pariter NOVATIANUS, dum « altare collocat et sacrificia offerre contra fas nititur », « extra Ecclesiam vindicat sibi veritatis imaginem ». *Ep.* 73 *ad Iubaianum*, c. 2, P. L., 3, 1111.

[2] Parum intellego quod habet Rmus P. BATIFFOL (*op. cit.*, p. 454: « Cyprien confond la licéité et le pouvoir d'ordre: un évêque, si pécheur qu'il puisse être, ne perd pas le pouvoir de consacrer validement l'eucharistie et d'offrir validement le sacrifice; l'Eglise ne peut lui retirer que le droit d'exercer ce pouvoir, et telle est *la doctrine professée à Rome, ainsi qu'en fait foi une décision du pape Calliste* (*Philosophumena*, 9, 12) ». Inter Callistum et Hippolytum, in loco allato, quaestio non mihi videtur esse quid possit episcopus amotus ab officio suo, sed quinam episcopi debeant deiici ab episcopatu. Negabat scilicet Callistus debere *omnes peccatores deiici ab episcopatu.* Praecluderet utique haec sententia Callisti sententiam Cypriani, si Cyprianus teneret episcopi, quomodolibet peccatoris, eo solum quod est aut fuit peccati reus, sacrificia esse « falsa », vana, aut si quid eiusmodi (tunc enim utique omnis episcopus peccato implicatus deberet ab episcopatu deiici). Sed hoc dicit Cyprianus tantum de episcopo aut per haeresim praeciso aut certe per ius ecclesiasticum exauctorato (unde minime sequitur peccatores omnes esse deiiciendos, sed solum si qui sint deiecti, illos sacrificia sancta et vera offerre non posse). Vide supra. Rursus BATIFFOL in *Eucharistie*, 5, p. 246 sic definit sententiam Cypriani: « Le pouvoir de sanctifier l'oblation est un pouvoir, que le ministre indigne a perdu par son indignité ». Istud mihi videtur facta nobis nota prorsus exorbitare.

possit posse accipi de ACTIVA oblatione, impia, irreligiosa, sacrilega, profana, nec necessario excludi sanctitatem rei OBLATAE. Rursus arguet *hostiae veritatem* non negari, immo potius asseri, quamtumvis profanatam per *falsa sacrificia*, id est per oblationem Deo non acceptam, nec proinde *ratam*. *Verum* enim sacrificium illud est, quo vere nostrum donum Deus accipit; quod sane non accipit ut nostrum, si hostiae quantumvis secundum se acceptae oblationem nostram habet exosam.

Scrupulum tamen ingerit quod in *Epistula 70 ad Ianuarium* etc. (c. 2, P. L., 3, 1040-1041) dicitur: « Eucharistia est unde baptizati unguntur oleo in altari sanctificato [1]. Sanctificare autem non potuit olei creaturam qui nec altare habuit nec Ecclesiam. Unde nec unctio spiritualis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificari et EUCHARISTIAM FIERI APUD ILLOS OMNINO NON POSSE ». His verbis videtur cruda quaedam negatio consecrationis eucharisticae involvi; nisi tamen rursus intellegatur eucharistia fieri non posse IN ORDINE AD SANCTIFICANDUM: qualiter necesse est ut fiat, ad hoc ut sanctificationis vehiculum exsistat oleum veluti eucharistiae influxu consecratum. Ad idem porro redierit, si dixeris non posse eucharistiam fieri secundum omnia sua elementa, deficiente scilicet illo quod est *res tantum*, quae est incorporatio ad Christum in Ecclesia per Spiritum Sanctum.

Quae explicationes (omissa interim alia quam suppeditabit infra Gulielmus Parisiensis), quamvis non convincentes videantur [2], tamen

[1] Haec Baluziana lectio, omnibus perpensis, videtur cum Erasmianae, tum Oxoniensi (quam secutus est G. Hartel) praeferenda.

[2] Violentior non est ista expositio, quam expositio verborum CORNELII ipsi SALTET (*op. cit.*, p. 10, 11), nescio an merito, probata, secundum quam nulla invaliditatis assertio deprehenditur certa in modo quo a pontifice describitur ordinatio, non quidem presbyteralis, sed episcopalis Novatiani: cui non solum dicuntur manus esse impositae « *quasi* in episcopum » (*Ep. Cornelii ad Cyprianum*, c. 1, P. L., 3, 719), sed etiam per vim coactos esse tres episcopos « temulentos et crapula oppressos, ut *adumbrata* quadam et *inani* manuum impositione (εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειρεπιθεσίᾳ) episcopatum ei traderent » (*Ep. Cornelii ad Fabianum*, ap. EUSEB., *H. E.*, 6, 43, P. G., 20, 620). Non videtur inconsulto notasse in ordinatoribus Cornelius ebrietatem aut violentiae perpessionem, quae sunt circumstantiae actum humanum impedientes atque proinde ordinationem irritantes (etiam nullo habito respectu ad schisma).

fortasse sufficiunt, ne quis fidenter nimis asseveret: esse certo a Cypriano negatam ipsam consecrationis validitatem. Quamquam etiamsi istud asseveretur, immo et necessaria ratione probetur, nullam admirationem res habebit in homine qui certo negavit validitatem baptismi ab haereticis collati [1].

2. De S. Optato Milevitano.

S. Optatus Milevitanus incohaerentiam notat schismaticorum, qui cum non sint in universa Ecclesia, offerre tamen se perhibeant pro universa. Aut scilicet sint intra catholicam, et offerant pro ipsa; aut si sint extra, audiant Deum redarguentem: « Quid offers pro tota, qui non es in tota »? En integrum locum: « Iam et mendacium vestrum hoc loco iuste damnari potest quo quotidie a vobis sacrificia condiuntur. Nam quis dubitet vos illud legitimum in sacramentorum mysterio praeterire non posse? Offerre vos Deo dicitis pro Ecclesia quae una est: hoc ipsum mendacii pars est unam te vocare de qua feceris duas; et offerre Deo vos dicitis pro

[1] Non oportet tamen praepropere nimis ex errore circa validitatem baptismi arguere in Cypriano errorem circa validitatem consecrationis eucharisticae.

Primo enim, generaliter loquendo, quantumvis ex uno errore sequatur alter, tamen non est theologo unum admittenti errorem etiam eo ipso alter imputandus. Contingit enim saepe ut ideo quis circa unum punctum erret, quia non videat eo importari aliud, quod si importari videret, neque illud teneret. Quamquam, fateor, in praesente causa, nulla circa eucharistiam conclusione, quantumvis damnosa, foret verisimiliter Cyprianus a suo errore circa baptismum dimotus.

Secundo, in specie potuit circa baptismum moveri Cyprianus ratione quae non ei videretur militare contra validitatem consecrationis. Scilicet ideo potissimum reiecit haereticorum baptisma, quia baptisma incorporat Ecclesiae; incorporare autem Ecclesiae non ei videbatur posse ille qui non esset in Ecclesia (*Ep. 74 ad Pompeium,* c. 6-8, P. L., 3, 1132-1134. Cfr. Firmilian., *Ep. ad Cyprianum,* c. 17, P. L., 3, 1169). Utrum idem inconveniens in consecratione eucharistiae per haereticos facta illi obversatum sit, necne: non facile est pro certo habere compertum. Quamquam secundum se, fateor, huiuscemodi inconveniens si in baptismo exsisteret, maius etiam foret in consecratione eucharistiae asseverandum. Baptismus enim etsi incorporat Ecclesiae, tamen non necessario inde sequitur secundum fidem catholicam ut ex Ecclesia debeat procedere. Sacrificium autem non solum fit pro universa Ecclesia, sed etiam constat necessario offerendum esse *ab* universa Ecclesia.

una Ecclesia quae sit in toto terrarum orbe diffusa. Quid si unicuique vestrum dicat Deus: quid offers pro tota qui non es in tota »? (*De Schismate Donatistarum*, l. 2, c. 12, P. L., 11, 965).

Attamen nondum inde certe constat fuerintne Optato irrita sacrificia schismaticorum. Irrita ei sunt, si ita est intellegendus ac si dicat: *Non potest qui offert, offerre nisi pro tota.* ATQUI *schismaticus, cum non sit in tota, non potest offerre pro tota.* ERGO *schismaticus non potest offerre.* Verum potest intellegi aliter, salva scilicet maiore, sed mutata minore: ATQUI. *Non potest nisi sibi contrarius, offerre pro tota, qui non est in tota.* ERGO. *Schimaticus cum non sit in tota, non potest offerre, nisi sibi contrarius. Esse autem contrarium sibi, est esse mendacem. Ergo mendax convincitur.* Cum autem nihil prohibeat quin homo sit mendax et sibi contrarius, inde minime praeiudicatur quin possit offerre schismaticus valide: quantumvis absone et incohaerenter [1].

Utra autem interpretatio sit melior, non potest fortasse certo declarari. Attamen probabilior videtur altera.

Nam *primo* Optatus ipse contra eos, qui catholicam Ecclesiam pro illicita secta habebant, arguit, veluti *ad hominem*, non oportuisse tamen tanquam polluta profanari ab ipsis altaria et vasa sacra catholicorum, siquidem etiamsi essent polluti catholici, tamen maiorem haberet vim ad sanctificandum invocatio Dei, quam ad polluendum contactus illorum. Quod principium, quamvis non ad sacramentum Eucharistiae expresse ab Optato applicetur, tamen enuntiatur in generalissima forma his verbis: « Dicitis lectum esse: *Quod tetigerit pollutus, pollutum est*... Esto si solus sit tactus, et non interveniat invocatio nominis Dei... Nam si sit invocatio Dei, ipsa invocatio sanctificat et quod pollutum esse videbatur... Ergo iam liquido apparet, ex invocatione nominis Dei posse aliquid sanctificari, etiamsi peccator invocet Deum; non enim tantam vim potest habere tactus, quantam habet divini nominis invocatio » (*Ibid.*, l. 6, c. 3, col. 1071-1072).

Secundo, saepe magna ostendit discrimina Optatus inter schismaticos et haereticos respectu sacramentorum: sub quo nomine

[1] Illa incohaerentia schismaticorum valide sacrificantium explicabitur magis infra, in paragrapho tertia huius capitis.

quanquam non semper constat intellegatne ea quae nos proprie dicimus sacramenta Ecclesiae, annon potius generaliter res sacras et fidei mysteria (*op. cit.*, l. 1, c. 10-12, col. 899-908), tamen baptismum certe a quovis homine, etiam schismatico, susceptum in recta fide et invocatione Trinitatis (*op. cit.*, l. 5, c. 1-8, col. 1047-1061), videtur habere pro valido [1].

Sed inde non tollitur, immo crescit difficultas circa haereticos, quos a valida susceptione baptismi nonne videtur probe, per oppositionem excludere Optatus (*loc. cit.*)? Attamen cum fidem exigat, non ministrantis baptismum (seu, ut ipse habet, « operantis », l. 5, c. 4, vel « operarii », c. 7), sed suscipientis tantum, inde potest aliqualiter coniici, non necessariam ab illo haberi fidem ministri quoad validitatem consecrationis eucharisticae [2].

[1] Quoad baptismum scribebat ALBASPINAEUS: « Quantum conficio, Optatus non existimabat haereticos posse baptizare ». P. L., II, 899. Cautius vero DUPINIUS: « Videtur tamen pro persuaso habere eorum qui apud haereticos baptizantur, lavacrum non esse ratum, non quod fidem in ministro requirat, sed quia fidem in suscipiente necessariam supponit ». P. L., II, 765.

[2] Urgebis fortasse etiam cum baptismo denegatam esse haereticis confirmationem et eucharistiam, dum haec scribuntur: « Christus... indicat (ut supra diximus) in Canticis Canticorum unam esse columbam suam, eamdem sponsam electam, eamdem hortum conclusum et fontem signatum: ut haeretici omnes neque *claves* habeant, quas solus Petrus accepit; nec annulum quo legitur fons esse *signatus;* nec aliquem illorum esse ad quem hortus ille pertineat, in quo Deus *arbusculas* plantet » (l. 1, c. 10, col. 900-903; cfr. c. 12, col. 907). Iam saepe apud veteres illos in clavibus recensebatur baptismus, per quem fit remissio peccatorum; signaculum autem confirmationi congruit; arbusculae vero in memoriam revocant lignum vitae, cuius fructu homo in vitam immortalem alendus fuit, qui nunc alitur eucharistia, vero fructu veri ligni in vitam aeternam. Quare non improbabiliter hic trilogia sacramentorum ecclesiasticorum habetur, quae erat apud veteres sollemnis. Quod si obtineat, nonne abiudicatur ab Optato haereticis valida eucharistiae consecratio? Si enim fructuosa tantum aut oblatio aut receptio abiudicaretur, nullum esset discrimen, quale hoc ipso loco notat Optatus, inter haereticos (utpote carentes dotibus illis Ecclesiae) et schismaticos (non carentes): nemo enim schismaticis (ut talibus) fructuosa potest defendere istiusmodi sacramenta. Respondeo haec, quanquam non inverisimilia, tamen tenuiore adhuc niti coniectura, praesertim quantum pertinet ad eucharistiam (« arbusculas? »).

3. De S. Innocentio I [1].

Romae Innocentius I dum agit de consecrationibus eucharisticis a Bonoso, quondam episcopo catholico, nunc autem haeretico, atque ab asseclis ipsius, peractis, eiusmodi locutionibus utitur quibus non videatur notari invaliditas. «... Interfuit cum [Bonosus] conficeret sacramenta »; «... communioni eius participatus non est ».

« Qui post mensem, aut eo amplius rediit, cum se presbyterum a Bonoso confideret ordinatum, si non sacramenta confecit, si non populis tribuit, si missas secundum consuetudinem non complevit, quid de his censeatis, quaeso, promatis apertius » (*Ep.* 17, c. 5, n. 12, P. L., 20, 534-535).

Quamquam attendens, non tam potestatem sacerdotii quam honorem et iura, libere interea dicit post damnationem Bonosi nihil a Bonoso potuisse conferri ordinante, quia nihil iam in eo esset: « Asseritur eum qui HONOREM AMISIT, HONOREM DARE non posse; nec illum [a Bonoso ordinatum] aliquid accepisse, QUIA NIHIL IN DANTE ERAT, quod ille posset accipere » (c. 3, n. 7, col. 530-531, cfr. c. 5, n. 12: « nihil a Bonoso acceperunt »). Nihil, intellege, iam in Bonoso fuit legitimi, quod « regulari ratione » (n. 12) posset in alios traduci. Quare ordinati ab ipso [2] dicuntur iure meritoque « rei usurpatae dignitatis » (*Ibid.*); sicut alibi (*Ep.* 3, c. 4, n. 7, et *Ep.* 6, c. 1, n. 2, P. L., 20, col. 490-491 et 497) usurpasse dicuntur sacerdotium vel sacrificandi auctoritatem nonnulli, quorum tamen certo et sacerdotia et sacrificia agnoscuntur valida. Non igitur acres illae locutiones debent officere veritati aut sacerdotii aut sacrificii, alias, ut videtur, in Bonoso haeretico agniti.

4. De S. Hieronymo.

Hieronymus primum acceptabilitatem excludit sacrificiorum ab haereticis oblatorum, inter quae quanquam metaphorica quaedam

[1] De S. Innocentio I, sicut inferius de S. Leone M. et de Pelagio I, vide ea quae habet utilia Saltet (*op. cit.*, p. 68 seq., 75 seq., 78 seq.).

[2] Ceterum si taliter ordinatos habet Innocentius pro non sacerdotibus (quod tamen non constat), iam sermo eius non pertinet ad praesentem quaestionem de validitate missae a vero sacerdote celebrata.

seu improprie dicta recensentur, tamen vix dubitari potest quin primum obtineat locum sacrificium eucharisticum.

Sic primo in *Am.*, 5, 22: *Quod si obtuleritis mihi holocaustomata et munera vestra, non suscipiam; et vota pinguium vestrorum non respiciam:* « Quae omnia, inquit, et DE HAERETICIS dicere possumus... Horum Deus odit sacrificia et a se proiicit, et quotiescumque sub nomine Domini fuerint congregati, detestatur foetorem eorum, et claudit nares suas... Et si obtulerint holocausta aut videantur ieiunare, dare eleemosynas, pudicitiam polliceri, quae holocausta sunt vera, non ea suscipit Dominus, nec dignatur aspicere pinguissimas hostias eorum. Non enim sacrificiorum magnitudinem sed offerentium merita causasque diiudicat... Nostra autem munera, id est Ecclesiae, quae offerimus de primitivis nostris, respicit Deus, sicut respexit quondam sacrificia Abel » (L. L., 25, 1033-1034).

Rursus, in *Agg.*, 2, 15 (P. L., 25, 1049): « Respondit Aggaeus, qui scit differentias solemnitatum, et ob id festi sortitus est nomen: Sic populus iste et sic gens ista, Iudaeorum videlicet, atque gentilium, et HAERETICORUM OMNIUM in conspectu meo, dicit Dominus. OMNE... QUOD MIHI OBTULERINT, vel vota pro salute, vel pacifica, vel pro peccato, vel pro delicto, vel in holocaustum, sive eleemosynas, sive ieiunia, sive victus continentiam, et corporis castitatem, CONTAMINATA ERUNT IN CONSPECTU MEO. Quamvis enim sancta videantur specie sui quae offerantur a talibus, tamen quia tacta sunt ab eo qui pollutus in anima est, omnia polluentur ».

Pariter in *Os.*, 9, 3-4 (P. L., 25, 892): « Non placent ei nec illa quae offerunt [haeretici], nec ipsi qui offerunt ».

Deinde etiam videtur non parum Hieronymus ipsam validitatem sacrificiorum removere, dum non solum negat suscipi quidquam de istis a Deo, sed insuper dicit esse simulata sacrificia: « Unum autem esse altare in Ecclesia, et unam fidem, et unum baptisma apostolus docet (*Ephes.*, 4); quod haeretici deserentes multa sibi altaria fabricati sunt, non ad placandum Deum, sed in delictorum multitudinem... Quidquid fecerint, SACRIFICIORUM ORDINEM RITUMQUE SIMULANTES, sive dederint eleemosynam, sive pudicitiam repromit-

tant, sive humilitatem simulent, fictisque blanditiis simplices quosque decipiant, NIHIL DE HUIUSCEMODI SACRIFICIIS DOMINUS SUSCIPIET » (P. L., 25, 888-889). Audiens simulatum ordinem ritumque sacrificiorum, quis non reminisceretur epistulae Firmiliani ad Cyprianum, c. 10 (P. L., 3, 1165) de muliere illa quae « et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere SIMULARET, et sacrificium Domino [non] sine sacramento solitae praedicationis [1] offerret ». Qua simulatione certe invalidum sacrificium denotabatur. Non proinde mirum, si mediaevales viri, ut Gratianus (infra), Hieronymum contra validitatem sacrificiorum ab haereticis oblatorum advocaverint.

Attamen videtur non ita interpretandus. Nam in *Dialogo contra Luciferianos,* c. 6 (P. L., 23, 160) validitatem vix non aperte tuetur. Cum enim sacerdotes aliquandiu haeresi arianae implicatos nollent Luciferiani recipi ab Ecclesia in gradu sacerdotali, sed in statu laicali tantum, sic contra hos disputat Hieronymus: « Oro te, aut sacrificandi ei licentiam tribuas, cuius baptisma probas; aut reprobes eius baptisma, quem non exsistimas sacerdotem. Neque enim fieri potest ut qui in baptismate sanctus est, sit ad altare peccator ». Non me fugit quidem hunc esse scopum Hieronymi tantum ut defendat sacerdotibus, semel ad unitatem ecclesiasticam reversis, auctoritatem sacrificandi in Ecclesia catholica: quo non importatur statim validitas sacrificiorum in haeresi celebratorum. At principium unde argumentatur Hieronymus hanc simul atque illam necessario infert. Nam, nisi haereticus in sua secta valide consecraret, fieri posset ut qui est in administrando baptismate sanctus, hoc est, cooperantem habet Spiritum Sanctum, is esset ad altare peccator, hoc est, careret Spiritu sanctificationis cooperante. Quod cum fieri neget Hieronymus, eo ipso affirmat arianum, valide baptizantem, etiam (supposita utique ordinatione valida) valide consecrare.

Quare omnibus perpensis, simulatio sacrificii de qua supra, tutius intellegetur ad modum quo superius, occasione Cypriani, falsum concessimus esse sacrificium, cum deferenti, mandantibus,

[1] *Praedicatio* hic nominat canonem (sicut contingit etiam in *Libro Pontificali,* ed. Duchesne, t. I, p. 126-127).

circumstantibus nil proficit, sed valet ad ruinam [1], ut magis explicabitur infra (in 3ª paragrapho huius capitis).

5. DE S. AUGUSTINO.

Certe haec est doctrina Augustini.

Commentans super illud *Ps.* 115, 17-19: *Tibi sacrificabo hostiam laudis, et nomen Domini invocabo. Vota mea Domino reddam in conspectu omnis populi eius, in atriis domus Domini, in medio tui, Ierusalem,* haec quidem enarrat: « Qui meminit non solum servum se esse Dei, sed et filium ancillae Dei, videt UBI REDDAT VOTA SUA, conformatus Christo, per calicem salutaris: *in atriis,* inquit, *domus Domini.* Quae domus Dei est, haec ancilla Dei est: et quae domus Dei, nisi omnis populus eius? Ideo sequitur: *in conspectu omnis populi eius.* Et apertius iam nominat ipsam matrem. Quid est enim aliud populus eius, nisi quod sequitur, *in medio tui, Ierusalem?* TUNC EST ENIM QUOD REDDITUR GRATUM, SI DE PACE ATQUE IN PACE REDDATUR. Qui autem filii huius ancillae non sunt, bellum potius quam pacem amaverunt » (*Enarr. in Ps. 115,* n. 9, P. L., 36, 1494). Quamvis hoc loco Augustinus non tam visibile sacrificium attendat quam invisibile, quo nos dedicamus Deo ad martyrium usque (cfr. n. 5, col. 1493), tamen ex amplitudine sui sermonis non videtur excludere invisibilis sacrificii sacramentum visibile, quod apud nos eucharistiae sacrificium est. Quod proinde non redditur Deo gratum, nisi in pace ecclesiae catholicae.

[1] De dictis Patrum generaliter disserens ALGERUS, acute hanc explicationem proposuit: « Notandum vero quod irrita vel etiam damnanda sacramenta, vel *non vera* dicuntur, non quantum ad se, *cum vera sint* et sancta etiam ab haeretico celebrata; sed ideo quia, cum illicite dantibus perfidis sint ad iudicium, illicite autem ab eis accipientibus non conferant Spiritum Sanctum, irrita et non vera dicuntur: quia *quod promittunt et facere debent, non faciunt.* Et ideo damnanda, ut ea dari et recipi ab haereticis non approbetur sed interdicatur. Non enim quantum ad se polluta sunt, quamvis ab haereticis pollui dicantur » (*De Misericordia et iustitia*, pars 3, c. 54, P. L., 180, 956). Explicatio Algeri reincidit in eam quae supra data est: Quamvis habeant in suis sacramentis, non solum id quod est *signum tantum,* sed etiam id quod est *res et signum,* tamen non habent id quod per hoc alterum elementum significatur et spondetur, id est *rem tantum.*

At acceptabilitatem dum removet Augustinus, non est censendus removere validitatem, quam ipse videlicet constanter adserit [1].

Primo enim generalissime adserit apud Donatistas omnia vigere sacramenta, quotquot ab ipsis dantur eo modo quo dabantur priusquam secederent. « Ex catholica enim Ecclesia sunt OMNIA DOMINICA SACRAMENTA, quae sic habetis et datis, quemadmodum habebantur et dabantur, etiam priusquam inde exiretis. Non tamen ideo non habetis, quia ibi non estis, unde sunt quae habetis... NOBISCUM AUTEM ESTIS in baptismo, in symbolo, IN CETERIS DOMINICIS SACRAMENTIS » (*Ep.* 93, n. 46, P. L., 33, 343). « Non itaque ideo non sunt sacramenta Christi et Ecclesiae quia eis illicite utuntur, non haeretici solum, sed etiam omnes iniqui et impii. Sed tamem illi corrigendi aut puniendi; illa vero agnoscenda et veneranda sunt » (*Contra Donatistas,* l. 3, c. 10, n. 13, P. L., 43, 144).

Cuius ratio est quia neque intra neque extra Ecclesiam maculari possunt ab hominibus sacramenta Christi (*Contra Donatistas*, l. 4, c. 12, n. 18, P. L., 43, 166): « Nec foris, sicut nec intus, quisquam qui ex parte diaboli est, potest vel in se vel in quoquam maculare sacramentum quod Christi est ». Quin immo « Deus adest sacramentis et verbis suis, per qualeslibet administrentur, et sacramenta Dei ubique recta sunt » (l. 5, c. 20, n. 27, col. 190).

Secundo specialiter asseruntur schismatici habere sacramentum corporis Christi, sine re illa sacramenti quae est unitas Ecclesiastica (*Ep.* 185, n. 50, P. L., 33, 815): « Non quaerant Spiritum Sanctum, nisi in Christi corpore, [intellege: in Ecclesia], cuius habent foris sacramentum [intellege: eucharistiam], sed rem ipsam [intellege: pacem et unitatem ecclesiasticam] non tenent intus, cuius est illud sacramentum; et ideo sibi iudicium manducant et bibunt » [utique non diiudicantes corpus Domini proprium, quod dum eucharistia contentum recipiunt, non adhaerent corpori Christi ecclesiastico cuius signum est illud].

[1] Quae sequuntur auctoritates Augustini, iam olim XI saeculo collectae sunt a BERNOLDO presbytero in *Tractatu de sacramentis Excommunicatorum*, P. L., 148, 1061 seq., rursusque in *Tractatu de reordinatione vitanda* etc., P. L., 148, 1260.

Tertio dicuntur explicite in ipsa dissensione et schismate sacrificare (*Ep.* 43, c. 8, n. 21, P. L., 33, 170). « Baptizant extra Ecclesiam... sacrificant in dissensione et schismate ».

Nec mirum: etenim si valuit sacrificium legale in fornicaria gente Iudaeorum, quia non ipsorum institutum erat, sed Dei, quanto magis validum erit apud schismaticos et haereticos sacrificium Novi Testamenti, quod in illius locum est subrogatum! « Nec tamen talis illius temporis in populo fornicatio quam Dominus arguendo prodebat, effecit ut eorum essent sacramenta, quae non erant eorum sed Dei, qui loquens ad fornicariam dicit illa omnia sua esse unde ipse Dominus etiam quos mundavit a lepra, ad eadem sacramenta misit, ut offerrent pro se sacrificium sacerdotibus (quia nondum eis successerat sacrificium, quod ipse post in Ecclesia voluit celebrari pro illis omnibus, quia illis omnibus ipse praenuntiabatur). Quanto magis nos sacramenta Novi Testamenti apud quoslibet haereticos vel schismaticos invenientes, non debemus ipsis tribuere, nec quasi non agnita reprobare; sed quamvis apud fornicariam mulierem dona viri legitimi agnoscere? » (*Contra Donatistas*, l. 3, c. 19, n. 27, P. L., 43, 154).

Quarto quae omnia ita tenet valida apud haereticos et schismaticos ut tamen illis nihil prosint: « Illa quae schismatici vel haeretici non aliter habent, nec aliter agunt quam vera Ecclesia, cum ad nos veniunt, non emendamus, sed potius approbamus. In quibus enim non dissentiunt a nobis, in eis non disiunguntur a nobis. Sed tamen quia NIHIL EIS PROSUNT QUAMDIU SCHISMATICI VEL HAERETICI SUNT, propter alia in quibus a veritate dissentiunt, et propter ipsum separationis immanissimum scelus... ut ad sanitatem pacis atque charitatis veniant adhortamur: non solum ut aliquid habeant quod non habebant, sed etiam ut eis illud prodesse incipiat quod habebant » (*Contra Donatistas*, l. 1, c. 13, n. 21, P. L., 43, 121).

Quinimo non possunt ista illis nisi nocere: « Proprius eorum error auferendus est, quem male imbiberunt, non Sacramenta quae similiter acceperunt; quae AD POENAM SUAM PORTANT ET HABENT, quanto indignius habent, sed tamen habent » (*Ep.* 89, n. 7, P. L., 33, 312).

6. De S. Prospero.

Mentem Augustini dum profitetur se efferre S. Prosper, verbis utitur non parum ultra magistri locutiones progredientibus: in *Libro* scilicet *sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum* (c. 15, P. L., 51, 430). « Considerandum est ubi offeras: quia VERI SACRIFICII EXTRA CATHOLICAM ECCLESIAM LOCUS NON EST »[1]. Carentia acceptabilitatis, quam unam videtur nobis in sacrificiis haereticorum asseruisse Augustinus, sane longe est aliud ac carentia veritatis, quam nunc in medium profert S. Prosper: si veritas videlicet apud Prosperum nominet validitatem. Attamen etiamsi *verum* idem sonet ac validum, sententia illa, iam non Augustini, sed Prosperi, nihil habet nisi rectae fidei, ut suo loco videbimus, consonum: quatenus hominis, etiam extra Ecclesiam catholicam positi, nullum sacrificium validum est nisi aliqua ex parte intra Ecclesiam catholicam oblatum.

7. De S. Leone M.

Nullam difficultatem faciunt verba quibus praescribit Anatolio Constantinopolitano S. Leo M. ne episcopi ulli ex haeresi euthychiana ad catholicam communionem recipiantur, nisi ab ipsis « digno prius anathemate quae contra fidem catholicam sunt recepta damnentur. Aliter enim in Ecclesia Dei, quae corpus est Christi, NEC RATA SUNT SACERDOTIA, NEC VERA SACRIFICIA, nisi in nostrae proprietate naturae verus nos pontifex reconciliet, verus immaculati Agni sanguis emundet. Qui licet in Patris sit dextera constitutus, in eadem tamen carne quam sumpsit ex Virgine, sacramentum propitiationis exsequitur » (*Ep.* 80, c. 2, P. L., 54, 914). Fatuitatem scilicet ostendit S. Leo eorum qui sacrificium corporis et sanguinis Christi, in Ecclesia, quae est corpus Christi, offerre se profiteantur, non interea confitentes veram humanitatem Christi: sine qua nullum est corpus Christi (neque proprium, neque proinde mysticum, si-

[1] Cfr. eiusdem PROSPERI *Enarr.* in Ps. 115, n. 18, col. 332: quod compendium est loci paralleli ex Augustino superius recitati; cuius compendii *sententia delibata* videtur dari ut compendiolum.

quidem hoc est illius incrementum), neque rursus ullum corporis Christi sacrificium aut sacerdotium Ecclesiae, nec propitiatio ulla. Quo nihil dici potest verius aut evidentius.

Magis fortasse haeserit quis in illis quae scribit idem Leo Papa ad Leonem Augustum, post caedem S. Proterii prolapsa Ecclesia Alexandrina in manus Timothei Aeluri et asseclarum eius monophysitarum: « Manifestum quippe est per crudelissimam insanissimamque saevitiam omne illic coelestium sacramentorum lumen extinctum: INTERCEPTA EST SACRIFICII OBLATIO, defecit chrismatis sanctificatio, et PARRICIDALIBUS MANIBUS IMPIORUM OMNIA SE SUBTRAXERE MYSTERIA » (*Ep.* 156, P. L., 54, 1131). Attamen his verbis S. Leo non videtur nisi unum intendere: scilicet ut per imperatorem quamprimum consulatur Ecclesiae Alexandrinae, in qua, propter intrusi episcopi et cleri contaminationem, nulla suppetit iam fidelibus populis gratia (« lumen ») seu beneficium sacramentorum, nulla propitiatio sacrificiorum. Quod verum sane est, quidquid de validitate rituum per haereticos attentatorum sentiatur [1].

8. DE FAUSTO REIENSI.

Simili modo videtur mihi posse intellegi non absurde quod habetur in quinto inter sermones Fausto Reiensi adscriptos (c. 2, P. L., 58, 878): « Hic est ille agnus quem in una domo comedere ex lege praecipimur, succinctis lumbis nostris. Comedere autem caput cum pedibus quid est in una domo? Id est in Ecclesiae unitate carnes iubemur assumere. Ariani ergo et diversae haereticorum perversitates non in una illum comedunt domo; et IDEO

[1] Immo huic epistulae Leonis M. innitebatur, saeculo XI, S. ANSELMUS LUCENSIS, in epistula ad Wibertum Antipapam, ad criminationem redarguendam schismaticorum qui conquererentur sua sacramenta a catholicis despici: « Detestamur, non sacramenta Ecclesiae, sicut tu mentiris, sed schismaticos et sacrilegos, quorum parricidalibus manibus sese sacramenta divina subtraxerunt; et cum catholica matre nostra Ecclesia persequar inimicos eius, nec convertar donec deficiant. Sanctum quippe suum, quod foris habetis, quod malo vestro accepistis, quia bono odore peristis, veneratur Ecclesia, sed vos persequitur, ut Sara ancillam, quae tamen de semine Abrahae concepit et peperit » (*Contra Guibertum Antipapam,* P. L., 149, 450). Sic in unum conflat ille effata Leonis et Augustini.

SICUT in diluvio NON SALVATUS EST nisi qui intra arcam Noe fuit inventus, ITA DIVERSAE FIDEI HOMINES, SI EXTRA DOMUM ECCLESIAE SUNT, NON HABENT AGNUM QUI CHRISTUS EST. Quod vero huius Agni caput cum pedibus comedere nos debere scriptura commemorat, hoc est ut Deum et hominem pari confessione veneremur ». Non scilicet habent illi Agnum munere sibi Agni fungentem, id est salvantem.

Porro ad multos posteriores scriptores transiit (illinc [1], credo) istud effatum de Agno extra unam domum, quae est Ecclesia, non prostante.

9. DE S. FULGENTIO.

Durior fortasse locutio sancti Fulgentii Ruspensis, secum quaerentis cur in sacrificiis nostris deposcatur adventus Spiritus Sancti: quia, inquit, per Spiritum Sanctum conglutinatur Ecclesia Christo ut capiti corpus, atque nos aedificamur in templum sanctum Dei in Christo; unde sic pergit ratiocinando: « Hunc Spiritum discedendo amittunt, si qui aut perfidia depravati aut superbia inflati, ab unitate corporis Ecclesiae segregantur... Unde manifestum est apud omnes haereticos Spiritus Sancti gratiam non esse, nec eorum sacrificia, QUANDIU HAERETICI SUNT, posse Deo placere NEQUE SPIRITALIS GRATIAE SANCTIFICATIONEM SACRIFICIIS EORUM TRIBUI qui offerunt ab ecclesiastici corporis unitate disiuncti: solius enim Ecclesiae Deus delectatur sacrificiis, quae sacrificia facit unitas spiritualis » (*Ad Monimum*, l. 2, c. 11, P. L., 65, 191). Attamen ex ipsis rationibus praemissis, unde nunc conclusionem trahit S. Fulgentius,

[1] Attamen non desunt apud antiquiores Patres indicia eiusdem sensus: ATHANASIUS (*Ep. heortast.*, 5, 4, P. G., 26, 1382). « Superamus... sectarum denique alumnos, quia Christi tunicam non discindimus, sed una in domo, in Ecclesia nempe catholica, Pascha Domini illius comedimus » (cfr. *Ep. heortast.*, 19, 8, P. G., 26, 1429). Etiam videsis CYRILLI ALEXANDRINI (?) tractatum *Adversus Anthropormophitas*, c. 12 (P. G., 76, 1097). Immo magis perspicue etiam quam apud hos Alexandrinos, iam apud Syriacum illum veterem scriptorem, APHRAATEM, habebatur: eucharistiam esse unam in Ecclesia una, sicut unus in una domo manducandus esset agnus paschalis (*Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, 12, 9, Patrologia Syriaca, pars I, t. I, p. 526).

non obscurum est hunc demum Spiritum sanctificationis apud schismaticos aut haereticos desiderari, quo sanctificatur sacrificium in ordine ad *rem* supradictam eucharistiae aut significandam sincere aut efficaciter inducendam; scilicet aedificationem corporis ecclesiastici et templi coelestis.

10. De Pelagio I.

Non caret sane admiratione quod audet Pelagius Papa I dicere in epistula sua ad *Victorem et Pancratium:* « Non est Christi corpus, quod schismaticus conficit ». Attamen et ipse, cum ex contextu sive proximo sive remoto, tum ex parallela epistula ad Ioannem patricium, id videtur sensisse demum, quo nihil laederetur validitas consecrationis eucharisticae a schismaticis peractae. En locum: « A schismaticorum sacrificiis potius autem sacrilegiis abstinere debetis... Efficitur ut, quia in unitate unum non sunt, ut quia in parte esse voluerunt, ut quia Spiritum non habent, corporis Christi [1] SACRIFICIUM HABERE NON POSSINT... Aut illos Ecclesiam esse creditis, et cum duae Ecclesiae esse non possint, nos, quod absit, schismaticos iudicabitis; aut si veram in apostolicis sedibus esse constat Ecclesiam, et illos ab unitate divisos cognoscite, et communionis quaestionem esse sublatam, quam veram nisi in unitate constat esse non posse. Noli ergo, quasi nulla schismaticorum atque Ecclesiae differentia sit, velle indifferenter utrorumque sacrificiis sociari. NON EST CHRISTI CORPUS, QUOD SCHISMATICUS CONFICIT, SI VERITATE DUCE DIRIGIMUR. Nec enim divisum esse Christum, poterit quisquam sine Apostoli reprobatione confingere. Unam, ut saepe dictum est, quae Christi corpus est, constat esse Ecclesiam, quae in duo vel in plura dividi non potest. Simul enim cum ab ea quisque recesserit, esse desistit Ecclesia. Unum Hierusalem templum est: idolis necesse est ut immolet, qui semetipsum diviserit » (P. L., 69, 412-413). Per integram epistulam, sicut Pelagius per modum unius respicit Christum et Ecclesiam, ita et per modum unius accipit et corpus Christi proprium, eucharistia contentum, et corpus Christi ecclesiasticum, per eucharistiam non solum significatum, sed et aedificandum. Quo posito, negans corpus esse Christi,

[1] Alia lectio habet: « corpus Christi sacrificium habere non possint ».

id quod conficit schismaticus, caute addit: « si veritate duce dirigimur »: illa scilicet veritate qua recte in genere sacramenti aestimatur corpus Christi, dum creditur esse signum et causa incorporationis nostrae ad Christum in Ecclesia. Cuiusmodi significatio et efficacia nequit nisi mendaciter a schismaticis praetendi, sive consecrantibus sive sumentibus; nec proinde habent, eo modo quo respicitur a Pelagio, corpus Christi; unde nec sacrificium corporis Christi, quo, offerentes Christum, seipsos norint corporis membra immolare.

Corroborat, ut diximus, hanc interpretationem, epistula ad *Ioannem Patricium*, ubi clarius legitur: « Noli catholicam semper mentem aliqua schismaticorum communione polluere. Unum Christi corpus, unam constat esse Ecclesiam. Divisum ab unitate altare VERITATEM CHRISTI CORPORIS NON POTEST CONGREGARE » (P. L., 69, 412). Vides quomodo veritas corporis Christi attendatur penes elementum illud quod « congregabile » est, ex multitudine membrorum Ecclesiae coalescens, et cohaerens corpori dominico sicut signo significatum, et sicut interno principio vitali animal vivum. In quo animali vivo non sunt schismatici, et pro tanto carent principio vitali, corpore Christi: quod illis deest secundum suam vim sacramentalem, quae congregativa est, quae unitiva est: ipsi autem amaverunt divisionem [1]. Habeant igitur praesentiam realem corporis Christi in eucharistia: non tamen habebunt Christi corpus fungens sibi munere sacramenti secundum veritatem.

In illum sensum locutus erat Augustinus in sermone sexto inter editos a Michaele Denis [2] (n. 2, P. L., 46, 835): « Haeretici, quando

[1] Id olim praeclare exposuit magnus ille noster, nec satis admirandus, ALGERUS (*De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. 3, c. 12, P. L., 180, 487): « Quod autem dicitur, non est corpus Christi quod schismaticus conficit, quia apud huiusmodi eucharistia confici non potest, non ita intelligendum est, quasi corpus Christi essentialiter verum in sacramento non conficiat, sed quia cum in altari *Ecclesia concorporalis et consacramentalis sit Christo*, universum corpus Christi, caput scilicet cum membris non conficit, qui cum extra Ecclesiam sit, seipsum Christo et Ecclesiae in utriusque sacramento non unit. Cum enim altaris sacrificium, signando ipsius Christi et Ecclesiae unitatem, universi corporis sit sacramentum, non conficitur ibi Christus, ubi non conficitur universus ». Deinde allegat Algerus ipsos duos locos Augustini quos infra statim subdemus.

[2] De sermonibus editis a Denis, recole quae notata sunt supra (Elucid. XX).

hoc accipiunt, testimonium contra se accipiunt, quia illi quaerunt divisionem, cum panis iste indicet unitatem ». Consonatque inter editos a Benedictinis *Sermo* 272 (P. L., 38, 1248): « Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se » [1].

[1] Occasione Pelagii scribit SALTET (*op. cit.*, p. 82): « Le mot *congregare* est parfait, et exprime au mieux la pensée de Saint Augustin. Il en est tout autrement du mot *conficere*. D'abord on ne le trouve pas dans Saint Augustin; il exprime la doctrine eucharistique de Saint Ambroise ». Ista oppositio inter Ambrosium et Augustinum (quam plus aequo exaggeraverunt Protestantes, utputa HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 ed., t. 3, p. 158, ne catholicos commemoremus), si de doctrina ipsa intellegatur, hoc demum veri habet, non quod magis realistica sit doctrina Ambrosii quam doctrina Augustini, sed quod doctrina Augustini plura puncta elucidat quam doctrina Ambrosii: pro quanto apud Augustinum exhibentur ambo elementa sacramenti: corpus Christi individuum ac proprium, quod pependit in cruce (cfr. supra Elucid. XIX et XX), et corpus Christi integratum ex omnibus suis membris adscititiis, qui sumus nos. Alterum autem elementum non ita apud Ambrosium inclarescit.

Quod si vero oppositio ad terminologiam restringatur, ne sic quidem est nimis premenda.

Etenim *primo*, si ipse tenor verbalis locutionum inspiciatur, sicut *conficere corpus Christi* nunquam occurrit apud Ambrosium, sic neque apud Augustinum unquam occurrit *congregare corpus Christi*.

Sed *secundo*, occurrit apud utrumque, aliquid cum locutione *conficere corpus Christi* fere idem. Etenim habet utique AMBROSIUS (*De mysteriis*, c. 9, n. 53, P. L., 16, 407): « Hoc quod conficimus, corpus ex Virgine est ». Ubi duo asseruntur: 1° aliquid a nobis confici; 2° illud esse ipsum corpus Christi: unde utique sequitur (quanquam non directe asseritur) confici corpus Christi. Sed et apud Augustinum, dicitur confici aliquid, et istud quod confectum a nobis est, esse corpus Christi: conficitur enim sacramentum vel eucharistia, et eucharistia sive sacramentum ponitur esse ipsum corpus Christi. Lege hos duos locos parallelos: « Traditorem suum tanta patientia pertulit, ut ei *primam eucharistiam confectam manibus suis*, et ore suo commendatam, sicut ceteris apostolis traderet » (*Enarr. in Psalm. 10*, n. 6. P. L., 36, 135). « [Numquid manent in Christo] de quibus dicit Apostolus quod iudicium sibi manducent et bibant; cum *ipsam carnem manducent*, et *ipsum sanguinem bibant?* Numquid et Iudas magistri venditor et traditor impius, quamvis *primum ipsum manibus eius confectum sacramentum* carnis et sanguinis eius cum ceteris discipulis, sicut apertius Lucas evangelista declarat, *manducaret et biberet*, mansit in Christo aut Christus in eo? Tam multi denique, qui vel corde ficto *carnem illam manducant*, et *sanguinem bibunt*, vel cum manducaverint et biberint, apostatae fiunt, numquid manent in Christo aut Christus

Quae ceterum non Augustini tantum, aut Cypriani, sed et Hilarii atque Chrysostomi (vide infra, Elucid. XXXVII), Ignatii (vide

in eis? » (*Sermo* 71, c. 11, n. 17, P. L., 38, 453). Ubi 1° quaedam manducatio ipsius carnis et potatio ipsius sanguinis praedicatur, minime confundenda cum incorporatione spirituali ad Christum, cum haec excludatur; 2° caro ipsa a fictis manducata et sanguis potatus identificatur in processu argumentativo cum sacramento (vel eucharistia) confecto manibus Christi et porrecto olim Iudae ad manducandum et bibendum. Quo implicite admoneris: id quod conficitur, esse corpus Christi. Magis autem aperte et explicite asseritur ab Augustino eucharistiam illam esse ipsum Christum: nimirum in tertio ex sermonibus a MICHAELE DENIS edito, *Ad infantes:* « Eucharistiam esse Filium nesciebatis » (*Sermo* 3, n. 3, P. L., 46, 828). Sed praeterea dicit AUGUSTINUS panem *fieri* corpus Christi: « Iste panis et hoc vinum, accedente verbo, fit corpus et sanguis Verbi » (*Sermo Denisian.*, 6, n. 1, col. 835). Conferatur *Sermo* 234, 2 (P. L., 38, 1116): « Panis... accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi ». Immo, quod multo magis sonat idem ac conficere corpus Christi, dicit absolute ipsum corpus ipsumque sanguinem *fieri* « Inde iam quae aguntur in precibus sanctis, quas audituri estis, ut, accedente verbo, *fiat corpus et sanguis Christi* » (*Ibid.*, n. 3, col. 836). Non ausim tamen equidem allegare in eumdem sensum librum 3, *De Trinitate,* c. 10, n. 21 (P. L., 42, 881), ubi verba « unde vel quomodo conficiatur » omnino mihi videntur ex contextu accipienda de confectione visibilis sacramenti ex tritico, non de confectione corporis Christi ex pane (in contrarium vide PORTALIÉ, *Dict. Théol. cath.*, art. *Augustin.*, col. 2421).

Tertio, apud quosdam coaetaneos fere Augustini atque etiam Ambrosii, occurrit ipsissima locutio, quae apud neutrum formaliter reperitur, *conficere corpus Christi.*

Etenim Augustini coaetaneus ille Africanus auctor *Libri de promissionibus et praedictionibus Dei* (1, 39, 56, P. L., 51, 765), probabiliter S. QUODVULTDEUS (cfr. P. SCHEPENS, *Un traité à restituer à S. Quodvultdeus,* « Resch. scien. relig. », Mai-Sept. 1919, p. 234), ipse omnino inducebat « carnem Christi in passione *confectam* » (noli intellegere detritam aut destructam, sed utique constitutam in sacramento). Ceterum quantum is in suo eucharistico sermone ab Augustino dependeat, colliges, inter alia multa, ex comparatione inter AUGUSTINI *Enarrationem in Ps. 33*, serm. 1, n. 10, atque serm. 2, n. 2 (P. L., 36, 306 atque 308), et Africani nostri opus citatum, 2, 25, 54 (P. L., 51, 798): « Portatus est quippe et Iesus Dominus in manibus suis, dum suum corpus in sanctificato pane gestans manibus suis, dixit *Hoc est corpus meum* ».

Sed maxime HIERONYMUS, quattuordecim annos iam ante Ambrosium, scripserat ad Heliodorum de Sacerdotibus: « *Christi corpus* sacro ore *conficiunt* » (*Ep.* 14, n. 8, P. L., 22, 352; cfr. *Ep.* 146, 1, col. 1193: «... ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur? »). Optandum est igitur

supra, Elucid. XVIII) atque ipsius Pauli (*1 Cor.*, 10, 17) est doctrina notissima»[1].

11. De S. Gregorio Magno.

Gregorius M. non solum sacrificii ullius acceptabilitatem removet nisi intra Ecclesiam oblati: « sola quippe est per quam sacrificium Dominus libenter accipiat »; sed etiam, quod maius est, negat extra catholicam Ecclesiam posse ullatenus sacrificium fieri:

ut desinant viri literati « ambrosianum » iactitare stylum: qui non est ambrosianus, sed catholicus. Addi praeterea exemplum graecum poterat ex fragmento sermonis non improbabiliter Athanasio adscripti *Ad baptizandos* (P. G., 26, 1325).

Quarto vero, nescio annon stylus « augustinianus » apud Ambrosium praecesserit, qui scripsit: « Sputo, illi [quod humanum est genus] substantiam boni corporis donans [Christus] dignatus est omnes gentes in unum corpus Ecclesiae congregare » (*Enarr. in Ps. 1,* n. 50, P. L., 14, 948). Ubi donata humano generi substantia boni corporis non incongrue intellegetur eucharistia, humanum genus in unum corpus Ecclesiae congregans. Quamquam, fateor: 1° locus est vexatus; et 2° etiam ut iacet, potest aliter et melius accipi, ut, dum dicitur donata sputo substantia boni corporis, sensus sit: Christum dedisse illi sputo seu pulveri ut subsisteret atque consisteret per modum corporis, congregatis scilicet omnibus gentibus in unum corpus Ecclesiae. Attamen neque haec ipsa interpretatio, si admittatur, videtur expers eucharisticae allusionis.

[1] Haec dicta sint de *habitudine sacramentali corporis dominici ad corpus ecclesiasticum,* quidquid sentiendum sit de symbolismo ab Africanis, aliisque ante et post eos, petito ex granis acinisve in unum quid redactis. De quo dicetur infra in tertio libro. Interim constat cur non possimus assentiri clarissimo Saltet scribenti: « *La préoccupation du corps mystique du Christ, dans la théologie de l'eucharistie,* et du symbolisme du pain et du vin, a été suggérée à saint Augustin par saint Cyprien et la tradition africaine. Cette préoccupation s'accordait très bien avec la théologie de saint Cyprien, d'après laquelle *Hors de l'Eglise point de sacrements,* elle *déconcerte* un peu dans la théologie sacramentelle de saint Augustin, pour qui les sacrements peuvent exister en dehors de l'Eglise. A cet endroit saint Augustin dépend du passé » (*op. cit.*, p. 83). Utique et Augustino et nobis catholicis certo constat sacramenta posse reperiri extra Ecclesiam, non tamen extra connexionem omnem cum Ecclesia. Nec ab haereticorum eucharistia exsulat symbolismus sacramentalis respectu unitatis ecclesiasticae. Ceterum sacramentalis ille symbolismus (non dico granorum aut acinorum, sed corporis Christi ad Ecclesiam) est pars catholici dogmatis, ut constabit infra (Elucid. XXXVII).

« In una catholica Ecclesia vera hostia Redemptoris immolatur » (*Moral.*. 35, 8, P. L., 76, 756). In quo, ut supra de Prospero adnotavimus, nihil, dummodo rite intellegatur, nisi verissimum tradit: non enim inde sequitur haereticos non posse offerre sacrificium, sed hoc non posse nisi aliqualiter intra Ecclesiam agentes; adeo ut si omnino extra Ecclesiam catholicam agere velint, nihil efficiant.

12. De S. Cyrillo Alexandrino.

Post ea quae de Patribus Latinis iam sunt exposita, non habet quod elucidetur iste locus S. Cyrilli Alexandrini: « Esse etiam unam Ecclesiam, unumque Christi ministerium, neque legitimum esse sacrificium, imo vero REIICI ET MINIME PLACERE DEO NISI IN ECCLESIA FIAT, perspicue Lex ostendit, edicens ne extra sanctum tabernaculum sacra fiant » (*De adoratione in spiritu et veritate*, l. 13, P. G., 68, 880). Idem scilicet enuntiatur dogma quod supra: nimirum si totaliter sit separatum sacrificium ab Ecclesiae commercio omni, eo ipso esse invalidum.

13. De S. Theodoro Studita.

Modo quodam peculiari videtur interpretandum illud quod habet de eucharistia iconomachorum S. Theodorus Studita: 1° panem [eucharisticum] haereticorum esse haereticum; 2° non esse corpus Christi. Concessa enim venia sacrificandi pro iis qui ab haeresi ante mortem resipuerint, illis qui in haeresi obierint omne tale suffragium detrectat his verbis: « Si in morte, cum antea humano terrore communicasset haeresi, substitit confitens... atque ita orthodoxae communionis particeps factus est, in eaque defunctus, consentaneum est ut in orthodoxorum commemorationibus locum habeat, ... sin autem nihil horum factum est, sed qui haeresi communicabat, non ante particeps fuit corporis et sanguinis Domini (HAERETICUS ENIM EST ILLE PANIS NEC CORPUS EST CHRISTI αἱρετικὸς γὰρ ὁ ἄρτος ἐκεῖνος, καὶ οὐ σῶμα Χριστοῦ) non audendum est dicere ut pro illo synaxis fiat... Non in parte orthodoxorum collocabitur qui orthodoxiae ne in ultima quidem hora communicaverit. Ubi enim fuerit deprehensus, ibi iudicabitur; et quale viaticum sum-

pserit ad aeternam vitam, et huic connumerabitur » (*Epistularum*, l. 2, 197, P. G., 99, 1596-1597). Cum haereticum dicit panem, intellegit cuius manducatione haeresi communicetur [1]. Cum negat esse corpus Christi, negat accipi posse TANQUAM HOSTIAM SACRIFICII SALUTARIS IN VITAM AETERNAM. Pabulum immo mortis noscitur esse haeresi communicantibus; et quale est pabulum, talis erit accipientium conditio et sors perpetua.

Quae interpretatio fulcitur alia ipsius epistula scripta ad quemdam perductum per vim in communionem haereticorum. « O calamitatem! Quaenam est ista involuntaria abductio? Quaenam coacta illa participatio, intentans carnis periculum ei qui nolit HETERODOXUM PANEM participare? VOLUNTARIUM SACRIFICIUM (o christianissima cogitatio!) CORPUS ET SANGUIS Domini nostri Iesu Christi... Quoniam igitur voluntarium sacrificium etiam est voluntarie datum volentibus, at non nolentibus... Ait Petrus in sua epistula: *voluntarie pascere oportet, non coacte.* Cognoscant proinde qui nolentes vi trahunt ad suam communionem, se gentium more hoc facere NON CORPUS CHRISTI, QUOD SPONTE OBLATUM EST, porrigentes, sed contra, quod speciem prae se ferat (pro specie involuntaria) eius quod sacrificatur in libationibus, INVITE (κατ' αὐτῶν) daemonem honorificantibus » (*Epistularum*, l. 12, 136, P. G., 99, 1436). Ubi satis aperte indicatur quo sensu panis heterodoxus non sit corpus Christi; quatenus scilicet, contra suam naturam, voluntarietate veluti exuatur *primo* immolatio illius, dum fit per haereticos (daemonem sacrificio non Deum honorantes); et *secundo* ac potissimum participatio, dum per vim fidelibus ab haereticis datur in perniciem.

14. De Floro Lugdunensi.

Eadem aetate, in Occidente, Florus Lugdunensis, in suo opusculo *De expositione missae* (c. 53-54, P. L., 119, 49), super illud *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, tibique reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero*, ita refert verba Prosperi (superius laudata) ut tamen nihil inde concludat nisi quae sequuntur: « Unde

[1] Vide infra Elucid. XXXVII exemplum antiquius doctrinae similis apud S. IOANNEM DAMASCENUM, *De fide orth.*, 4, 14 (P. G., 94, 1153).

multum consequenter adiungitur in mysterio: *Communicantes et memoriam venerantes* in primis etc., usque *et omnium sanctorum tuorum.* Quos dicit communicantes et memoriam venerantes beatae Genitricis Dei et apostolorum et martyrum, et omnium sanctorum, nisi et seipsum sacerdos qui offert, et omnes circumstantes, qui simul offerunt unum sacrificium laudis? QUOD UT DEO POSSIT ESSE ACCEPTUM ET BENEPLACITUM, NON ALIBI HOC OFFERUNT ET SACERDOTES ET ECCLESIA CUM SACERDOTIBUS, NISI IN COMMUNIONE ET SOCIETATE SANCTORUM, in quibus voluit idem omnipotens Deus Ecclesiae suae constare fundamentum (*Eph.*, 2, 19) »[1].

15. DE S. PASCHASIO RADBERTO.

Nulla nobis hac de re occurrit apud sanctum Paschasium Radbertum peremptoria diffinitio. Qui quamvis in *Libro de corpore et sanguine Domini,* c. 12 (P. L., 120, 1310-1315) validissime tueatur consecrari corpus Christi etiam per sceleratos, « licet oderint, adulteri sint et homicidae, et ex parte diaboli plura admiserint »[2],

[1] Praesul autem Lugdunensis Ecclesiae, S. AGOBARDUS, nonnisi tenuia suae sententiae praebet indicia. Firmissime quidem sacrificia indignorum sacerdotum populo christiano decernit esse utilia (*De privilegio et iure sacerdotii,* c. 3, 5 et 15, P. L., 104, col. 128, 132-134, 142). At nonne fortasse haereseos et schismatis casum excipit, dum scribit: « Numquam invenies ut oblata pro aliis reprobata sint, etiamsi is qui obtulit indignus fuerit, si tamen fide de domo fuit [nec proinde haereticus], aut in domo obtulit [nec schismaticus], in qua agnus vescendus est. Sed magis eorum corda pensantur qui per sacerdotes, qualescumque illi sint, offerunt, sicut multis ostendi potest » (c. 3, col. 104). Suadetur interea ultimis verbis, eorum demum excludi profectum, qui scienter haereticis vel schismaticis sua sacrificia commendent deferenda. Quo sane nil verius. Nescio annon eadem expositio congruat verbis Flori supralaudatis.

[2] « Tales licet oderint, adulteri sint et homicidae, et ex parte diaboli plura admiserint, *dum falce evangelica necdum praecisi sacrificant,* non cogitandum qui et quales sint, sed quid dent, vel quid accipiat is qui cum fide communicatur, neque quis habeat virtutem consecrandi, sed quid habeat » (col. 1313). Non dirimitur absolute quaestio per illud incisum « dum falce... » etc.; nam etiam nos hodie qui validitatem tuemur, tamen illud incisum adhibere possumus, immo debemus, ubi sermo est quid sit cogitandum in ordine ad praxim circa sacrificium sacerdotis praecisi. Circa tale enim sacrificium debemus cogitare atque attendere sitne licitum nobis ex ipso (quantumvis valido) depasci, annon potius schismaticum et haereticum.

tamen quasi restrictione aliqua usus praemisit: « vere credere et indubitanter scire debemus INTRA CATHOLICAM ECCLESIAM, ubi CATHOLICA FIDE hoc mysterium celebratur, nihil a bono maius nihilque a malo minus percipi sacerdote; nihilque aliud quam caro Christi et sanguis, DUM CATHOLICE CONSECRATUR » (col. 1310). Subiunxitque deinde: « Nihil maius aut minus est a quolibet ministro, etsi adhuc in tenebris sit, dum et sacramentum praestatur ex officio et gratia, EX PARTICIPATIONE ET UNITATE COLUMBAE, in qua fluit fons vitae et manet remissio peccatorum, cuius sacerdos Christus et pontifex in aeternum expiat, et offert seipsum pro nobis quotidie ante conspectum divinae maiestatis » (col. 1315).

Crediderim equidem restrictionem Paschasii spectare solummodo ad fructum, qui nullus est sperandus ex sumptione eucharistiae per haereticos schismaticosve sacerdotes consecratae ac ministratae.

Hactenus occurrerunt nobis loci difficiles, at non tamen explicationis omnis impatientes, plus minus verosimilis. In posterum majores exsurgent difficultates, quas ad normam catholici dogmatis solvere probe nemo, vereor, poterit.

MAURITIUS DE LA TAILLE S. I.

Il concetto della Sapienza nell'Antico Testamento

La Sapienza ci si presenta nell'Antico Testamento sotto aspetti tanti e sì vari, che a volerli abbracciare d'un solo sguardo si rimane dapprima perplessi. Qui modesta virtù del mortale, poco dopo maestosa assistente al trono dell'Altissimo, essere celeste circonfuso d'un'aureola divina. Qui s'identifica pianamente con la legge mosaica, là con l'idea creatrice dell'Artefice divino. La molteplicità e varietà di tali aspetti indusse recenti scrittori a divulgare intorno alla Sapienza, al suo valore, alla sua storia, concezioni errate; ed un numero ancor più grande di critici volle perciò attribuire a straniere influenze di dottrine filosofiche ciò che nelle descrizioni della Sapienza vi ha di più notevole, cioè la frequente e sublime personificazione di essa. Il seguire nel loro storico svolgimento e nella loro logica connessione i vari sensi che ha la Sapienza nei sacri libri ci condurrà a correggere i primi e a preparare implicitamente la confutazione dei secondi [1].

[1] Intorno al presente argomento moltissimi sono gli scritti recenti. Qui si hanno d'occhio principalmente: M. FRIEDLAENDER, *Griechische Philosophie im Alten Test.*, Berlin, 1904; J. MEINHOLD, *Die Weisheit Israels*, Leipzig, 1908; G. DIETTRICH, *Die theoretische Weisheit der Einleitung z. Buch d. Sprüche* in « Theologische Studien und Kritiken », 1908, pp. 475-512; C. SIEGFRID, Art. *Wisdom* in « HASTINGS Dict. of the Bible »; HOENNICKE, Art. *Weisheit* in « Realenc. f. Prot. Theol. u. Kirche »; BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter,* 2 ed., pp. 394-397; H. VOGELSTEIN, *Thora, Propheten, Weise* in « Judaica-Festschrift zu H. Cohen », Berlin. 1912, pp. 31-48. La letteratura posteriore al 1914 fu all'A. inaccessibile per le note ragioni.
Utili a consultare: L. HACKSPILL, *Études sur le milieu rel. et intell. du N. T.* in « Rev. biblique », 1900, p. 562; 1901, p. 200, 377; 1902, p. 58; J. LEBRETON, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne* in « Études », v. 106 (1906), pp. 54-84; 310-332; 764-795; *Les origines du dogme*

Nell'investigare i vari sensi della voce *Sapienza* חָכְמָה o del corrispondente *Sapiente* חָכָם nei libri dell'A. T. pare opportuno seguire l'ordine della Bibbia ebraica, almeno in quanto alla successione dei tre ordini di libri: storici, profetici [1] e didattici. Tale ordine, oltre alla comodità della ricerca, che da sè non conterebbe gran fatto, ha due notevoli vantaggi. Anzitutto la successione ora accennata corrisponde pure, così in grosso, all'ordine cronologico delle fonti, se non dei libri stessi; e quindi ci presenta il concetto di sapienza nel suo svolgimento storico, preso nelle sue linee generali. In secondo luogo (ed è vantaggio ancor più apprezzabile) le tre classi di libri, dato il diverso loro scopo e la diversa indole letteraria, ci offrono la Sapienza sotto aspetti differenti, ognuno confacente alla sua natura; e questa differenza, mentre arricchisce di nuovi colori il nostro quadro, ci avverte di non prender tosto per opposizione il disaccordo.

La Sapienza nei libri storici.

Il concetto che quasi sempre ci presentano della Sapienza i libri storici (Pentateuco-Re) si può riassumere in due tratti: perizia artistica e abilità politica. È un concetto, come si vede, ancor primitivo e ci riporta al più remoto stadio della evoluzione.

Un uomo sapiente e intelligente diceva Giuseppe a Faraone essere necessario per salvare l'Egitto dalla fame nella imminente carestia (Gen., 41, 33); e ne tracciava in brevi tocchi i doveri e il programma, con tale antiveggenza e maestria, da meritarsi da Faraone la lode d'uomo il più sapiente (v. 39), e la carica, al-

de la Trinité, pp. 113-115; P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Münster i. W., 1908; *Griechische Philosophie und Altes Test.* in « Biblische Zeitfragen », 6. Folge 6, 7; 7. Folge 3; A. Hudal, *Die relig. und sittl. Ideen des Spruchbuches*, Rom, 1914; E. Koenig, *Zur Weisheitlehre des Alten Test.* in « Neue Kirchl. Zeitschrift », 27 (1916), pp. 325-342; R. Pfeiffer, *Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche*, München, 1897; E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Freiburg i. B., 1910, pp. 20-59.

[1] Per libri profetici intendo al modo nostro quelli che gli Ebrei chiamano « profeti posteriori »; « prophetae priores » sono per noi (e in se stessi considerati) libri *storici*.

tissima e delicata in quei frangenti, di vicerè d'Egitto. Sono qualità amministrative che qui il giovane ebreo richiedeva al bisogno e che spiegò poi con tanta lode; e la saggia amministrazione non è tutto il governo di un popolo, ma ne è parte importantissima.

A disimpegnare questa funzione del governo, e quell'altra non meno importante, la giudiziaria, cercava Mosè fra il popolo degli uomini sapienti (hakamim), che con lui dividessero la cura del pubblico reggimento (Deut., I, 9-11; cfr. Num., 11, 11-17). E per adempire in generale tutte le parti d'un ottimo governo, Giosuè, il successore di Mosè, fu ripieno di spirito di sapienza (Deut., 34, 9).

Nei libri dei Re troviamo il tipo più perfetto di questa sapienza politica, il re saggio per eccellenza, Salomone. La sapienza per cui andò tanto celebre, sapienza da Dio infusagli a sua domanda, egli la chiese appunto in quanto gli era utile a ben governare il suo popolo: « Or dunque, o Signore mio Dio (prega egli), tu hai messo il tuo servo sul trono in luogo di Davide padre mio. Ma io sono un fanciullo, che non so andare nè avanti nè indietro. Eppure il tuo servo trovasi in mezzo di questo tuo popolo da te eletto, popolo numeroso, che non può contarsi per la moltitudine. Darai dunque al tuo servo una mente attenta per governare il tuo popolo, per distinguere il buono dal cattivo; perchè altrimenti chi potrebbe governare questo tuo popolo grande? » (1 Reg., 3, 7-9). E subito il sacro autore, qual esempio di tale sapienza da Dio infusa (v. 28), arreca il celebre giudizio di Salomone (16-28), cioè un'applicazione all'amministrazione della giustizia.

Vero è che il liberalissimo Signore non si contentò di concedere al suo servo precisamente solo quanto gli chiedeva, la sapienza politica; ma lo arricchì di un sapere di assai più vasta cerchia: « Diede Iddio a Salomone sapienza e intelligenza moltissima e larghezza di mente quanta è l'arena sul lido del mare. Onde la sapienza di Salomone superò la sapienza di tutti gli Orientali e di tutti gli Egiziani. Divenne il più saggio degli uomini... Egli pronunziò tremila sentenze e compose millecinquecento carmi. Parlò degli alberi, dal cedro del Libano all'issopo che spunta sui muri; trattò delle bestie e degli uccelli e dei rettili e dei pesci » (1 Reg., 5, 9-13). Per quanto si voglia dare a queste ultime parole un significato ristretto a elementari cognizioni di storia naturale,

in ordine al sentenziare morale[1]; pure esse comprendono in ogni caso un assai più vasto complesso di cognizioni, che non è richiesto nel capo di uno stato a ottimamente reggere il suo popolo.

Qui abbiamo non solamente la sapienza *pratica*, ma eziandio, almeno fino a un certo grado, la *specolativa;* nè solamente la sapienza *civile*, ma la *morale* altresì, della quale avremo a dire più sotto a lungo. Ma eccetto questo elogio del re savio, la sapienza dei libri storici è senno politico, è accortezza sociale, è insomma dote propriamente intellettuale, non morale, abilità pratica, non cognizione specolativa.

Così, saggia è chiamata quella donna di Abel Bet Maaca, la quale col sacrificio del ribelle Siba salvò la sua città dall'eccidio, e di sapienza è qualificata la persuasiva onde indusse i suoi cittadini a toglier di mezzo il pericoloso uomo (2 Sam, 20, 16, 22). Per saggezza pure è celebrata la donna di Tecoa, che con abile stratagemma e insinuanti parole seppe strappare a Davide la revoca dell'esilio di Assalonne (2 Sam, 14, 2, 24). Meno onesto consiglio diede Gionadab ad Ammone innamorato di Tamar (2 Sam, 13, 5); ma è pur esso chiamato, così in genere, savio (חָכָם v. 3), che qui equivale ad accorto. Questi esempi ci fanno scendere quasi per gradi insensibili, dalla sapienza politica o pubblica alla privata. Senno richiedesi, non solo per dirigere il complesso organismo d'uno stato, ma altresì nella più semplice vita dell'individuo; tante vicende occorrono, tanti bisogni e pericoli anche nella vita privata, che a trarsi felicemente d'impaccio in ogni occorrenza, a provvedere sempre opportunamente ai proprii casi, ci vuole certa abilità che non è da tutti. Ed anche tale abilità è decorata con l'onorevole titolo di sapienza.

Più raramente viene così chiamata la *perizia artistica*, perchè anche più rara era l'eccellenza nell'arte, specialmente presso un popolo, come l'Israelita, che nè dalla sua indole, nè dalle sue istituzioni era guari portato a coltivare le belle arti. È noto come

[1] IOSEPHUS, *Antiq. Iud.*, 8, 44: καθ' ἕκαστον εἶδος δένδρου παραβολὴν εἶπεν; FARRAR, *Salomon: his life and times*, p. 168; SANDA, *Salomon und seine Zeit* in « Bibl. Zeitfr. », 6, 12, p. 70; cfr. i commentari di R. KITTEL e I. BENZIGER in h. l. — Arbitrario è N. SCHLÖGL: « Der Sinn des Verses ist: Salomon wusste in der ganzen Natur den Schöpfer zu preisen » (*Die B. der Könige*, p. 33).

il celebrato e magnifico re Salomone, se volle erigere un sontuoso tempio al suo Dio e una reggia alla sua corte, dovè far venire da Tiro gli artefici. Capo di questi era un tale Hiram, « ripieno di sapienza e d'intelligenza e di cognizione per fare qualunque lavoro di bronzo » (1 Reg., 7, 14). E in età più remota quando trattavasi di erigere il tabernacolo nel deserto ed arredarlo di tutto l'occorrente al culto, Iddio (narra il sacro testo) « chiamò per nome Beseleel e lo riempì d'uno spirito divino in sapienza, intelligenza, cognizione e in ogni arte, per tracciare disegni e lavorare in oro, in argento e in rame, intarsiare pietre e legni, insomma in qualunque opera di disegno... lui e Ooliab... li riempì di sapienza di mente per fare qualunque lavoro di fabbro, ecc. » (Ex., 35, 31-35; cfr. 31, 6; 36, 1-2). Anche per lavorare le vesti sacerdotali furono cercati « i sapienti di mente, che Dio aveva riempito di spirito di sapienza » (Ex., 28, 3); e persino alle brave donne, che facevan prova di non comune abilità nel loro comune impiego di tessere i peli di capra, è la sapienza che guidava la mente e la mano nell'umile lavoro (Ex., 35, 26)[1].

Rammentiamo ancora, per essere completi, due sensi alquanto diversi che s'incontrano ognuno due volte nel Pentateuco. Portano il nome di Sapienti (Ex., 7, 11; Gen., 41, 8) una classe d'uomini chiamati alla corte da Faraone a spiegargli il suo sogno (Gen., 41, 8) e ad opporre i loro incantesimi ai prodigi della verga di Mosè (Ex. 7, 11). Il sacro testo li associa, anzi li identifica in parte, coi *hartummim*. Dal contesto appare che sono gente pratica di scienze occulte, maghi o indovini. Però essendo in questi luoghi la voce *sapienti* traduzione di un termine egiziano[2], tal senso non deve entrare in conto nel ricercare il genuino concetto ebraico della sapienza.

Invece fa tutto a nostro proposito, e più sotto ci torneremo ancora, il titolo di sapiente (*hakam*) dato da una parte al popolo

[1] S. Girolamo (= Vulg.) qui prende la frase נָשָׂא לִבּוֹ אֹתָנָה (traducendo « sponte propria cuncta tribuentes ») come sinonima dell'altra al v. 29 נָדַב לִבָּם אֹתָם ma trascura, ciò facendo, l'importante parola בְּחָכְמָה oltre la differenza fra נָשָׂא e נָדַב: il primo pare indichi piuttosto la capacità, l'attitudine, l'abilità; il secondo il buon volere.

[2] Cfr. H. J. HEYES, *Bibel und Aegypten*, I Teil (1904), p. 219-222.

ebreo perchè in possesso della rivelazione e della legislazione mosaica (Deut., 4; 6) e d'altra parte al medesimo negato perchè ingrato e indocile a tanto beneficio (Deut., 32, 6). Qui la voce sapiente prende un significato morale, che poi gli diverrà proprio; e non meno è notevole che tutto il complesso della תּוֹרָה (legge), cioè dottrina e precetti. viene detta semplicemente la *sapienza* d'Israele (Deut., 4, 6; cfr. v. 8).

La Sapienza presso i Profeti.

Per la ragione accennata poc'anzi, lasceremo fuori di discussione quei passi, ove i profeti inveiscono contro i sapienti o la sapienza della nazioni pagane, Egiziani (Is., 19, 11, 12), Caldei (Is., 47, 10; Ier., 51, 57; 50, 35), Idumei (Ier., 49, 7; Abd., 8), Fenici (Ez., 27, 8s.; 28, 4s., 7, 17). Diremo solo che in quest'ultimo caso (dei Fenici) la sapienza di quel popolo di marinai e commercianti è presso il profeta un misto di saggezza politica e di abilità negli affari. Di saggezza politica vuol anche intendersi Is., 10, 13, dov'è parola degli Assiri. Quanto agli Idumei, la loro proverbiale sapienza pare sopratutto consistesse nei motti arguti, nelle fine osservazioni psicologiche o morali; e in questo senso ne ritornerà parola, quando tratteremo dei libri didattici, nei quali questo genere ha vasta applicazione.

Talora Sapienza è nei profeti la perizia artistica, al modo che già vedemmo nei libri storici (Is., 40, 20; Ier., 10, 9; 9, 16). Più spesso è una qualità morale, indubbiamente buona, poichè è dono di Dio (Is., 11, 2; 33, 6; Ier., 9, 22; Ez., 28, 3; Os., 13, 13; 14, 10). Il linguaggio dei profeti è quindi consono a quello dei libri storici e con quello che vedremo nei libri didattici o sapienziali.

Ma, si obbietta spesso dai critici protestanti, i profeti condannano sovente sapienti e sapienza (Is., 5, 21; 29, 14; 44, 25; Ier., 8, 9; 9, 22; 4, 22). Al loro tempo i sapienti cominciavano a formare una classe a parte nella società (Ier., 18, 18) con tendenze opposte ai profeti; di qui la loro condanna da parte di questi. Il giudizio che ne danno i profeti suona ben diverso dalle raccomandazioni di che sono pieni i libri didattici [1].

[1] C. Siegfried, *loc. cit.*, 924[a]; Meinhold, *op. cit.*

Dal numero dei testi addotti per questa pretesa opposizione dei profeti ai sapienti converrebbe anzitutto levare quelli in cui non la sapienza o il sapiente senza aggiunta è condannato, ma con un determinativo che ne specifica e restringe il senso. Tale ad es., Is., 5, 21: « Guai a coloro che sono sapienti ai proprii occhi, e prudenti a loro parere ». Qui non il reale possesso della sapienza è biasimato, ma il pretendere, e a torto, di possederla; e tanto quelle parole non sono una condanna della sapienza in sè considerata, quanto non possono prendersi come biasimo della fortezza in se stessa le immediatamente seguenti: « Guai a coloro che sono forti a bere il vino e valorosi a vuotare i bicchieri » (v. 22)[1]. Tale ancora quel lamento di Dio presso Geremia: « Stolto è il mio popolo e me non conosce; sono figli insensati e niente intelligenti; sono sapienti a mal fare, e far bene non sanno » (Ier., 4, 22), cioè abusano di quel qualunque ingegno che hanno, per trovar modo non di fare il meglio, ma il peggio. È dunque propriamente l'abuso, non l'uso, della sapienza che forma l'oggetto di tali invettive; e la sapienza presa in sè medesima non ne è punto tocca.

Ora tale restrizione, esplicita nei passi ora addotti, deve negli altri, dove le parole non la esprimono, implicitamente intendersi, perchè voluta dal contesto. Quando Isaia (29, 14) grida: « Perirà la sapienza dei sapienti suoi (del popolo) e l'accortezza de' suoi prudenti si nasconderà », inveisce contro coloro che i loro umani consigli vogliono dirigere fuori e contro dei divini consigli di Iahve[2]. Infatti continua: « Guai a coloro che nel buio profondo vogliono nascondere a Iahve il loro consiglio » (15), e poco più sotto: « Ahi figli ribelli, dice Iahve, che formano disegni non da

[1] L'autore dei Prov. 1-9, che certo non si può dir avverso nè alla sapienza nè ai sapienti, avverte pure il suo discepolo di « non essere sapiente ai suoi occhi » (3, 7). Per il senso della frase cfr. Prov. 26, 5, 12, 16; 28, 11. Quindi prese abbaglio A. Hudal quando scrisse: « Dove i Profeti ricordano i חכמים, questi sono identici ai *beffardi* [לצים] dei Proverbi. Paragonisi Is., 5, 2 = Prov. 3, 7 » (*Die relig. und sittl. Ideen*, p. 89, nota 2). Prov. 3, 7 non parla già ad un *beffardo*; questi è un incorregibile; cfr. 3, 34; 9. 7 s.; 15, 12; 13, 1, ecc.

[2] Non male dice E. König (*Zur Weisheitlehre*, p. 342) che i Sapienti qui ripresi son chiamati sapienti (non di Dio, ma) del popolo, perchè traevano la loro sapienza, non dalla divina rivelazione, come i profeti, ma da ben altre fonti.

me suggeriti, e conchiudono alleanze non da me ispirate, per aggiunger peccato a peccato, che s'incamminano a scendere in Egitto senza consultare me! » (30, Is.).

Ancor più manifesto si fa ciò che diciamo in altro luogo di Isaia (44, 25). Nella lunga sezione (c. 41-48) il profeta è tutto in confortare il suo popolo a sperare, anche contro le previsioni umane, il ritorno dall'esilio e la ristorazione nazionale, e in mostrare quanto i disegni di Dio sono superiori ad ogni intendimento umano. In particolare in 44, 24-45, 8, esalta il mirabile e inaspettato consiglio di Dio in liberare il suo popolo dal giogo dei pagani Babilonesi per mezzo di un altro pagano, cioè Ciro; ed è appunto in questo che Dio « sventa i presagi degli impostori, e gli indovini fa impazzire; costringe i sapienti a ricredersi e la loro scienza rende vana; invece avvera la parola de' suoi servi (i profeti) e i disegni de' suoi inviati eseguisce » (44, 25 s.).

In simil guisa Geremia: « La cicogna nell'aria conosce le sue stagioni; la tortora, la rondine e la grù osservano il tempo del loro ritorno; il mio popolo invece non conosce il giudizio di Iahve. Come potete voi dire: Noi siamo saggi e la legge di Iahve è con noi?... Sono confusi i sapienti, sono costernati, accalappiati. Hanno rigettata la parola di Iahve; e che sapienza possono avere? »(8, 7-9).

È ben vero che lo stesso profeta vieta al sapiente di gloriarsi della sua sapienza (Ier., 9, 22); ma ciò non perchè la sapienza non sia in sè pregevole, ma in paragone con la cognizione di Dio, primo fonte d'ogni virtù. Secondo lo stile ebraico il pensiero espresso dal profeta si tradurrebbe acconciamente nelle nostre lingue occidentali: « *Non tanto* si glori il sapiente della sua sapienza e il forte della sua fortezza, o il ricco della sua ricchezza, *quanto* del conoscere me, che sono Iahve » ecc.

Prendere simili detti per condanne della sapienza in genere, è completamente fraintendere il pensiero dei profeti.

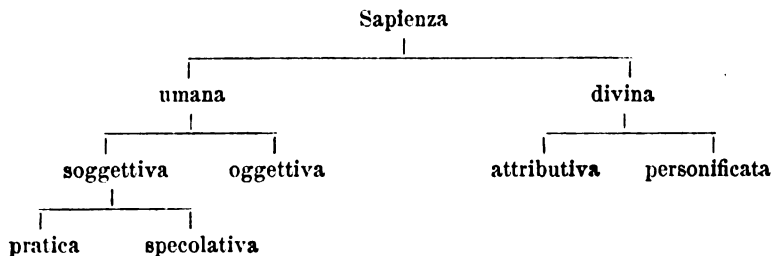
Quanto essi abbiano al contrario stimata la vera sapienza, cioè il retto uso della sapienza, appare da più altri luoghi. Per Isaia ella è un dono di Dio (33, 6), e sopra il Messia riposa lo *spirito di sapienza* (11, 2). Anzi vuole osservarsi, che precisamente i profeti chiamano Dio stesso per la prima volta col nome di Sapiente (Is., 31, 2; cfr. 28, 23-29) e d'accordo coi libri sapienziali o di-

dattici proclamano, con una formula dogmaticamente significante e importante assai, che Dio nella sapienza creò l'universo (Ier., 10, 12; 51, 15; cfr. Ps. 104, 24; Prov. 3, 19).

Tirando le somme, prima di passare ai libri didattici che ci dovranno trattenere più a lungo [1], nei libri storici e profetici la sapienza ci appare sempre come una virtù *pratica* [2], ordinata sia al retto regolamento della vita morale sia al perfetto esercizio di un'arte. I libri storici non fanno menzione che della sapienza *umana*; i profeti invece fanno parola anche della sapienza *divina*, sapienza anch'essa ordinata all'azione, cioè alla creazione e reggimento del mondo.

La Sapienza nei libri didattici.

Di questa categoria di libri sacri fanno principalmente a nostro proposito i Proverbi, in cui distingueremo le parti più antiche (c. 10-22; 25-29) dalle altre via via posteriori (22, 17-24, 34; 1-9; 30; 31), la Sapienza detta di Salomone, e la Sapienza di Gesù figlio di Sirac, detta volgarmente l'Ecclesiastico. Vengono in secondo luogo Giobbe (c. 28), l'Ecclesiaste e il libro di Baruc (c. 3, 9-4, 4).

È sopratutto in questi libri che osservasi quella moltiplicità di aspetti che dicevamo da principio. Per mettere un po' d'ordine in questa materia complessa, si può proporre la seguente divisione, senza pretendere che sia perfetta e adeguata:

[1] Del libro di Baruc ci occuperemo insieme coi libri sapienzali, perchè la sua parte centrale (3, 9-4, 4) per indole letteraria appartiene appunto a quel genere; e inoltre la trattazione riceve così maggior ordine e perspicuità.

[2] E. KÖNIG, *Zur Weisheitlehre*, p. 329 s.) polemizzando contro A. HUDAL (*Die relig. und sittl. Ideen*, p. 56) sostiene che la sapienza dell'A. T. è una

In che senso debbansi prendere i termini di questa divisione, e fino a che punto possano dirsi fra loro opposti, si farà chiaro dalla medesima trattazione.

Sapienza soggettiva.

Nelle parti più antiche dei Proverbi ha buon posto ancora quella elementare sapienza, di cui abbiamo già visto un cenno nei libri storici e che consiste (se è lecita la frase in questa materia) in saper vivere, cioè saper trovare il proprio tornaconto in ogni occorrenza della vita sociale. Ma questa parte della Sapienza che riguarda la pratica della vita civile ed è tutta ordinata al conseguimento della felicità terrena, riceve un nome speciale, è chiamata di preferenza עָרְמָה accortezza, astuzia, e עָרוּם chi la possiede; il suo contrario è פֶּתִי, פְּתַיּוּת semplicità, inesperienza. Non sono rare le sentenze come:

> « il sempliciotto crede ad ogni parola
> ma l'accorto bada ai suoi passi » (14, 15),

o in altra forma, che è ripetuta a verbo due volte:

> « l'accorto vede (venire) il male e si rannicchia,
> i semplici vanno avanti e ne portan la pena » (22, 3; 27, 12).

Tale accortezza però, a primo aspetto meramente politica e interessata, per l'autore dei Proverbi non deve mai andare disgiunta dalla religione e dalla morale. La ragione di ciò sta nel noto proverbio che « l'uomo propone e Dio dispone », sentenza che il nostro Savio ha soventi espresso con formole quanto varie altrettanto energiche:

> « all'uomo i preparativi della mente
> e a Dio l'espressione della lingua » (16, 1);
> « L'uomo pensa in sua mente la via da tenere,
> ma Dio dirige poi i suoi passi » (16, 9);

virtù *intellettuale,* non morale. Vero; ma non d'un puro intellettualismo, contento della cognizione, bensì essenzialmente diretto all'azione. In breve, si può chiamare la sapienza ebraica un sapere tutto pratico, « *ein praktisches Wissen* », come ben disse l'Hudal (*loc. cit.*).

« Quanti progetti nella mente dell'uomo!
ma quello che riesce è il consiglio di Dio » (19, 21);
« non c'è sapienza, non c'è accortezza,
non c'è consiglio di fronte a Dio;
sia pure il cavallo preparato alla battaglia;
ma la vittoria appartiene a Dio » (21, 30 s.).

È dunque un'accortezza tutta penetrata dalla religione [1].

A più forte ragione l'elemento religioso pervade quella che più propriamente è chiamata חָכְמָה *sapienza* nei libri didattici ed ha per oggetto il retto vivere secondo le norme della morale. A questa sapienza, che può identificarsi con la virtù, esortano principalmente i primi nove capi dei Proverbi, e può ben dirsi che la loro dottrina si riassume tutta in quel detto preposto a questa prima parte del libro a guisa di motto d'intestazione:

יִרְאַת יהוה רֵאשִׁית דַּעַת

(cfr. Ps. 111, 10), parole che sogliono ordinariamente tradursi: « Principio della Sapienza è il timore di Dio ». E non a torto, se per principio s'intende il primo elemento, la base su cui poggia tutto l'edificio morale. Ma esse possono anche significare (e non c'è ragione di escludere questo senso) che il timor di Dio è la *parte principale*, il *meglio*, della sapienza [2]. Se non che il termine « timor di Dio » non esprime nelle nostre lingue tutta la forza dell'originale יִרְאַת יהוה. Questo ha comprensione assai più vasta, abbraccia tutti i doveri verso Dio e può tradursi per la « pratica della religione ».

Il libro di Giobbe identifica tale timor di Dio, o religione, con la sapienza. Ma per intendere tutta la forza della sua sentenza ci è d'uopo fare un'altra osservazione. La mente ebraica, per indole poco portata alla specolazione, poco si curò della pura cognizione teorica, ed anche nella economia della salute, l'elemento teorico è totalmente subordinato al pratico. Quindi è che la sapienza teoretica o specolativa ha poco posto nei sacri libri, o piut-

[1] Perciò non è esatto il chiamarlo, come fanno taluni anche cattolici (p. es. HACKSPILL in « Rev. bibl. », 1901, 203), nettamente profana e persino contraria alla religione.

[2] רֵאשִׁית viene da רֹאשׁ *capo, testa;* quindi *parte capitale.*

tosto vi è poche volte trattata unicamente per metterla fuori di conto. L'Ecclesiaste, che tanto pregia e raccomanda la sapienza pratica (2, 3; 7, 10-12; 8, 1; 9, 13-18), dichiara poi inafferrabile (7, 23 s.; 8, 16 s.) e vana (1, 13, 17; 2, 12, 16, 26) quella sapienza che vorrebbe conoscere la ragione suprema delle cose, principalmente del divino governo nel mondo.

Agur, figlio di Jake, autore altrimenti ignoto di cui ci furono conservati pochi detti sentenziosi (Prov. 30), esclama:

« Durai fatica, o Dio, durai fatica [1], e venni meno [2]
perchè sono ignorante e meno che uomo...
non ho appreso la sapienza
nè so conoscere Lui che è santo ».

Qui sapienza κατ' ἐξοχήν è chiamata la regina della scienze, la teologia, la cognizione di Dio in generale. L'autore di Giobbe si propone una questione particolare di teologia: la Provvidenza di Dio nel governo del mondo. Perchè c'è il male nel mondo, perchè il giusto soffre e l'empio gode? Qual premio ha la virtù, qual condegno castigo il vizio? dove sta la giustizia negli umani destini?

Poste queste questioni, Giobbe si domanda:

« Donde si trae la Sapienza
e qual è il luogo della intelligenza?
L'uomo non ne conosce la via
nè si trova nella terra dei mortali.
L'abisso dice: Io non l'ho;
e il mare: Non è presso di me ».

[1] Leggendo in due parole לְאִיתִי אֵל. La masora in una sola parola לְאִיתִיאֵל dagli antichi interpreti Aquila e Teodozione e da gran numero di commentatori preso come nome proprio (*a Ytiel*). Lessero in due parole, ma con senso differente, i LXX (τοῖς πιστεύουσι θεῷ) e S. GIROLAMO (Vulg. *cum quo est Deus*). L'interpretazione data è frequente fra i critici e commentatori più recenti.

[2] Testo mas. וְאֻכָל da tutti gli antichi interpreti inteso qual verbo (LXX: καὶ παύομαι; Aq.: καὶ τέλεσον [leg. τελέσω?]; Th.: καὶ δυνήσομαι; Vulg. confortatus; Pesc. om). I moderni comunemente ci vedono un altro nome proprio (*Ucal*)! Cfr. nota precedente.

Cioè nessuno al mondo può dare una risposta adeguata, esauriente, alle questioni proposte:

> « Iddio sì che ne conosce la via:
> Egli sa dove si trovi » (Job., 28, 12-14; 23).

Ma quanto all'uomo — conchiude scultoriamente l'eroe —

> « Ecco il timor di Dio; questa è la sapienza;
> e schivar il male è intelligenza » (28, 28).

Cioè non rimane altro che la sapienza pratica, concretata nella religione.

Sapienza oggettiva.

Qui ci si presenta una grave questione: Qual'è la relazione di questa sapienza pratica dei moralisti ebrei con la legge mosaica? Poichè la legge intende appunto imporre obbligazioni morali, il meno che dir si possa, le massime e la pratica della morale ebrea non potranno prescindere dalle prescrizioni legali. Qual parte occupano queste prescrizioni nei consigli dei Savi?

Per verità la letteratura sapienziale, specie la più antica, non cerca nè le formole, nè la base della sua morale nella lettera della legge, in ciò che è specificamente ebreo. Suo scopo è di dare ai suoi insegnamenti piuttosto una base assoluta, razionale, fondata sulla osservazione psicologica del cuore umano e della vita sociale. I suoi dettami hanno quindi un motivo universale, non astretto a particolari condizioni, non applicabile a un solo popolo, come la legge, ma che può esser patrimonio di tutto il genere umano. Ciò forma precisamente il carattere proprio della letteratura sapienziale come distinta dalla legale (e dalla profetica) e nello stesso tempo ne rialza il valore come libro ispirato, indirizzato a tutte le genti.

Ma un esame accurato ci farà scorgere per altra parte gli stretti legami che uniscono la legge alla Sapienza. Il più antico libro di questa letteratura, i Proverbi, se raro ci parla della legge, la suppone però comunemente praticata. I sacrifizi [1], i voti [2], le decime [3], ch'egli talora menziona, non sono che manifestazione

[1] 15, 8; 7, 14.
[2] 20, 25; 7, 14.
[3] 3, 9.

pratica della תּוֹרָה. Nè mancano esortazioni dirette ad osservare la legge, appunto in quella parte (c. 25-29) che meglio serbò il primitivo tenore del detto sapienziale (מָשָׁל):

> « Chi osserva la legge è figlio intelligente » (28, 7).
> « Senza visione il popolo è sfrenato;
> ma chi osserva la legge, beato lui! » (29, 18).

e con espressione più energica ancora:

> « Chi ritrae il suo orecchio dall'udire la legge,
> è un'abbominazione persino la sua preghiera » (28, 9; cfr. 28, 4).

Nei libri di più recente formazione questa connessione tra la legge e la Sapienza è ancor più intima ed è espressa con tutta l'energia. La legge scritta, come codice di morale relativamente completo, è addirittura identificata con la Sapienza. Tale identificazione la incontriamo per la prima volta nel libro di Baruc bell'e compiuta.

« Come va, Israele, che tu ti trovi in terra straniera?... Hai abbandonato il fonte della sapienza. Se avessi camminato nelle vie di Dio, saresti rimasto in pace per sempre. Impara dunque dove sta la saggezza, dove la forza, dove l'intelligenza per conoscere allo stesso tempo dove sta la vita lunga, e la serenità e la pace. Chi ne trovò il nascondiglio, chi mise piede ne' suoi tesori? ». — Non i potenti monarchi di Babilonia e di Ninive, o il ricco e colto Egitto: « Essi non conobbero la via della scienza, non ne intesero le tracce, non la raggiunsero i loro figli, ne vissero lontano; non si udì in Canaan, non si vide in Teman. Persino i figli di Agar, i cercatori di acuti pensieri... non conobbero la via della sapienza, nè ricordarono le sue orme... Non c'è chi conosca le sue vie nè sappia il suo cammino. Ma Colui, che sa tutto, la conosce; egli nella sua saggezza la trovò... — Questi è il nostro Dio, di fronte a cui nessun altro conta. Questi ritrovò le vie di ogni scienza e la diede a Giacobbe suo servo e ad Israele suo diletto... Questo è il libro dei comandamenti di Dio, la legge duratura in eterno... » (3, 10-4, 1).

Le ultime parole furono a torto sospette ad alcuni critici, come fossero una glossa. Posto che ciò fosse, sarebbe certo una glossa

che dichiara ottimamente il testo. Tutto il tenore e lo scopo della poetica allocuzione di Baruc non ha altro senso.

Gesù, figlio di Sirac, esprime questa medesima dottrina in modo ancor più drammatico, se non più poetico [1]. Con una di quelle personificazioni, di cui avremo a parlare più sotto a lungo, ci presenta la Sapienza, uscita dalla bocca di Dio, girare cielo e terra in cerca di una sede stabile dove fissarsi:

« Tra tutti questi (popoli) cercai dove posarmi,
in qual patria porrei domicilio.
Allora comandommi il Creator d'ogni cosa,
e il mio Fattore fissò la mia dimora
dicendo: in Giacobbe domicíliati
e in Israele prendi possesso...
e così in Sionne mi stabilii...
e in Gerusalemme è il mio potere.
Crebbi tra un popolo illustre
nella porzione di Iahve, nel suo retaggio » (24, 7-12).

E dopo una lunga amplificazione nella quale coi più bei simboli tolti dalla natura esalta entusiasticamente i pregi e le grandezze di questa divina sapienza, l'autore conchiude poi, squarciando il velo in modo simile a Baruc:

« Tutto questo è il libro dell'alleanza dell'Altissimo,
la legge che a noi diede Mosè,
retaggio alla comunità di Giacobbe » (23).

Identificando così legge e sapienza חָכְמָה e תּוֹרָה Baruc e il Siracide non facevano che dare maggior risalto all'idea già espressa nel Deuteronomio per bocca di Mosè parlando al popolo: « Badate, come io vi ho insegnato le leggi e gli statuti, come mi ordinò Iahve mio Dio... Osservateli e praticateli. Questa è la vostra sapienza e intelligenza di fronte agli altri popoli, i quali, udendo tutte queste leggi, diranno: Veramente è un popolo saggio e intel-

[1] Per mala ventura non fu per anco ritrovato il testo ebraico del bellissimo capo 24, e noi dobbiamo ancora contentarci della versione greca, per altro fedele se non sempre intelligente (ed. Swete, *Old Test. in greek*, 2), e di quella, talor migliore, fatta direttamente in siriaco (ed. Mossul [1880], 2).

ligente questa grande nazione... Infatti qual'è quella nazione, che possegga leggi e statuti così giusti qual'è tutto questo codice (תּוֹרָה) ch'io oggi vi metto innanzi?» (Deut., 4, 5-8).

A dar pienamente ragione a queste parole basterà riflettere ai tanti principii di morale universale eterna, sparsi nella legislazione del Pentateuco, oltre gli ordinamenti rituali e civili, e al monoteismo posto a base della religione e delle leggi. Tutto ciò metteva il popolo israelitico in una posizione unicamente a lui propria d'incontestabile superiorità sulle altre genti. Gli antichi apologeti, Giudei ellenisti e Cristiani dei primi secoli, seppero farlo altamente valere contro la orgogliosa sapienza pagana della Grecia.

Dissi i principii di morale e il monoteismo; quelli d'ordine pratico, questo piuttosto specolativo, dommatico: poichè nella legge gli Ebrei compresero ambedue gli elementi, nè hanno mai pensato a distinguere, come da noi suole farsi, la morale dal domma. Quindi si comprende più facilmente come siasi dato a una tal legge il nome di sapienza e di intelligenza.

La Sapienza divina.

Piuttosto gioverà qui fermarci su un carattere della Sapienza, in cui Baruc e il Siracide insistono e lo mettono in bella mostra: il carattere soprannaturale, l'origine divina. Nessun artificio dell'ingegno umano, nessuno sforzo dell'uomo può acquistarla. Solo Dio la possiede e solo Dio può darla agli uomini.

La cosa è di una immediata evidenza se trattasi, come qui, della legge data da Dio ad Israele. Le grandiose teofanie dell'Esodo n'erano la solenne manifestazione estrinseca, sensibile. Ma anche quando si parla della Sapienza sotto altro aspetto più generale, non è raro udire che « ogni sapienza viene da Dio » (Eccli., 1, 1), « è Dio che dà la Sapienza » (Prov. 2, 6), che niuno può possederla se Dio non la dà, e che anzi il riconoscere che essa è dono di lui, è già gran parte della Sapienza (Sap., 8, 21). E la ragione è ovvia; perchè Iahve è la fonte di ogni cosa.

Dalla Sapienza umana così considerata alla considerazione della Sapienza divina non c'era che un passo. Non era detto anche per essa:

« Intendetela, insensati del popolo,
e voi stolti quando farete senno?
chi organò l'orecchio non sentirà,
chi formò l'occhio non ci vedrà?
chi educa i popoli non li castigherà?
Lui, che insegna all'uomo la scienza? » (Ps. 93, 81).

Ma i Profeti e i Saggi d'Israele erano già per altra via più diretta giunti alla medesima considerazione. Nel meraviglioso ordine della natura non avean tardato a scorgere un chiaro riflesso della Sapienza di Dio. « Quanto grandi sono le opere vostre, Iahve! (esclama il Salmista). Tutto faceste con sapienza; è piena la terra dei vostri beni » (Ps. 104, 24). Lo stupendo libro di Giobbe non ha altro argomento, per mostrare l'immensurabile Sapienza di Dio e l'imperscrutabilità de' suoi disegni, che le meraviglie del creato, da lui descritte con una ricchezza d'idee e splendor di poesia senza pari in tutta l'antica letteratura semitica.

E i Proverbi (3, 19 s.):

« Iahve con la sapienza fondò la terra
e con l'intelligenza stabilì i cieli;
per la sua scienza traboccarono gli abissi
e le nubi stillano la rugiada ».

Dei Profeti, già toccammo sopra quanto basta al presente scopo.

Con queste espressioni i s. autori non fanno che applicare a Dio le prime nozioni di sapienza che abbiamo già osservato attribuirsi nella vita umana agli uomini. Dio nella creazione dell'universo fa ammirare la qualità di primo e sommo architetto.

Ma ben più che nel governo del mondo fisico, ammirano i s. autori la Sapienza divina nel reggimento dell'umana società. Gli stupendi consigli della sua provvidenza nel condurre gli umani eventi valsero a Iahve il nome di « Dio delle scienze di cui sono proprie le ordinate operazioni » (I Sam, 2, 3).

Una volta aperta questa vena feconda di dottrina, i progressi sono rapidi, giganteschi; Dio, come autore dell'ordine morale e sovrano che veglia alla sua esecuzione, è la Sapienza personificata. La Sapienza è Dio stesso.

La Sapienza personificata.

Non uno è l'aspetto sotto cui nei s. libri ci si presenta personificata la divina Sapienza, ma quasi altrettanti quanti ne abbiamo visti più sopra nella Sapienza umana.

Come principio della vita morale è introdotta in scena per ben tre volte nella prima parte dei Proverbi (1-9). Nel modo più semplice e primitivo al c. 9 in un quadretto simbolico:

« La Sapienza ha costruito la sua casa,
vi ha rizzato sette colonne,
ha macellato il suo bestiame,
ha mescolato il suo vino,
infine ha imbandita la sua mensa.
Poi ha spedite le sue ancelle a gridare
dai più alti punti della città:
Chi è inesperto accorra qua;
...Venite, cibatevi delle mie vivande,
e bevete il vino che per voi ho mescolato » (9, 1-5).

A questo ritratto segue di riscontro un altro quadro simmetrico ed opposto: quello della stoltezza o follia (13-17).

Meno rilievo ha una simile personificazione in Eccli., 4, 11-19 [1], ma ci servirà ad illustrare quella dei Proverbi:

« La Sapienza istruisce i suoi figli
e ammonisce chi a lei attende...
[14] sono ministri del Santuario i ministri di lei...
[15] Chi mi ascolta giudica rettamente
e chi mi dà retta, abita le mie intime stanze.
[16] Se a me si affida, mi possederà
e mi riterrà per tutte le sue età... [2].
[19] Se si ritrae lo rigetterò
e lo darò in balia dei predoni ».

[1] Testo ebraico nelle edizioni di H. Strack (*Die Sprüche Iesus', des Sohnes Sirachs*, 1903), e I. Lévi (*The hebrew text of the book of Ecclesiasticus*, 1904); versioni greca e siriaca secondo le edizioni sopra citate (p. 232, nota).

[2] Verso omesso nel codice ebraico, qui tradotto dalla versione siriaca, migliore (qui) della greca.

Già in queste parole la Sapienza assume una autorità che potrebbe chiamarsi divina, poichè con Dio divide i suoi ministri e la potestà di punire i riluttanti. Più evidente risulta tale autorità in Prov. 1, 20-33, nella prima apparizione che vi fa la Sapienza, dove l'idea espressa nelle ultime parole del Siracide è ampiamente svolta:

« La Sapienza grida in pubblico,
per le piazze alza la voce;
chiama in capo ai crocicchi,
alle porte della città spande i suoi detti ».

E perchè molti non l'ascoltano, nè fanno caso de' suoi ammonimenti, tosto aggiunge la sentenza definitiva:

« Perchè vi ho chiamati e voi ricusaste,
stesi le braccia e niuno ci badò,
rendeste vano ogni mio consiglio
e i miei ammonimenti non gradiste;
Io pure a mia volta godrò della vostra rovina,
riderò quando verrà il vostro terrore,
quando vi sorprenderà il terrore come bufera,
quando come un uragano verrà la vostra rovina.
Allora mi chiameranno, ma io non risponderò,
mi cercheranno, ma senza trovarmi ».

Chi parla così non può essere che una persona divina, il cui dispregio ha per sanzione l'estrema disgrazia; non può essere che Lui, da cui dipende la sorte finale dell'uomo. Ed è ben notevole che in questa prima comparsa della Sapienza alla prima pagina dei Proverbi, essa ha già da decretare sentenza di condanna contro gli ostinati ribelli alle sue ripetute esortazioni. Dobbiamo dedurne che tale personificazione della Sapienza era un concetto, o un artifizio letterario, già ben noto quando fu scritto il primo capo dei Proverbi.

Al c. 8 una simile entrata in scena:

« La Sapienza non è forse là che chiama
e la prudenza non alza la sua voce?
In cima alle alture, lungo la strada,

ai crocicchi delle vie si apposta...
sulle soglie degli usci così esclama ».

E seguono gli inviti ad ascoltare i dettami della Sapienza. Poi (vv. 12-21) viene l'elogio della medesima Sapienza, le sue intrinseche doti, le sue molteplici attitudini, l'estensione delle sue varie applicazioni. Essa abbraccia tutta la vita umana, la privata e la pubblica, e per ogni occorrenza ha virtù salutare:

« Io Sapienza ho con me l'accortezza,
io possiedo scienza e riflessione...
a me appartiene il consiglio e l'abilità,
a me l'intelligenza, a me la forza.
Per mezzo mio regnano i re
e i magistrati amministrano la giustizia ».

Tanto della Sapienza in quanto è virtù pratica che regola le azioni umane. Ma tosto l'agiografo alza il pensiero alla azione divina nel mondo, risale alle origini celesti della Sapienza, e continuando le pone in bocca le note sublimi parole:

22 « Dio mi possedette [1] qual principio delle sue azioni,
prima delle sue opere, fin d'allora.
23 Fin dall'età più remota io fui costituita,
dalle origini, dai primordii della terra.
24 Quando ancor non c'erano abissi, io fui concepita...
25 prima che si fondassero i monti
prima dei colli io fui generata...
27 Quando Iddio fissava i cieli io ero là...
30 io ero accanto a lui quale artefice,
ero tutto diletto dì per dì,
ridendo in sua presenza ogni momento,
ridendo per tutto l'universo ».

[1] Così rettamente traduce la Volgata. Il senso di *comprare*, *possedere* per il verbo קָנָה è certissimo e comunissimo. Per l'altro senso, così diverso, di *produrre, creare,* che gli danno tanti lessicografi e commentatori, citansi pochi esempi (Gen., 14, 19, 22; Deut., 32, 6; Ps. 139, 13 e il nostro luogo), ma nessuno tiene. Potendo in tutti i luoghi citati star ottimamente (ed anche meglio dell'altro) l'ordinario senso di *possedere,* non si deve introdurre così senza necessità un nuovo senso.

A far meglio risaltare il senso e l'importanza di questo tratto sublime, si permettano qui subito due osservazioni. La Sapienza che qui si loda è intrinseca a Dio. Infatti da ciò che immediatamente precede e dalla dottrina espressa più sopra dal medesimo autore, come accennammo, appar chiaro, che la Sapienza qui encomiata è in Dio come la perizia del governare è nel re, come l'idea dell'opera da eseguire è nella mente dell'artista. È quella sapienza che Dio fece risplendere nella creazione e trasfuse, per così dire, nelle sue opere. Essa è da prima considerata nel suo principio, Dio, poi nel suo termine, le creature [1]; ma è sempre in ultima analisi la Sapienza essenziale di Dio.

D'altra parte essa ci è pur rappresentata come qualche cosa distinta da Dio, qualche cosa proveniente da Dio per via di generazione. Non è ancora una personalità del tutto spiccata, non va oltre una poetica personificazione. Ma intanto non si poteva più acconciamente preparare la via alla rivelazione evangelica, alla dottrina cristiana della distinzione delle persone in Dio, a l'origine del Verbo dal Padre per via di generazione divina.

Ascoltiamo ora il Siracide, che ci porta esso pure nelle sfere celesti a farci udir la Sapienza raccontar le proprie origini, ma presentandocela, come abbiamo visto, sotto l'altro aspetto della legge rivelata:

24, [1] « La Sapienza fa il proprio elogio
e si vanta in mezzo al popolo di Dio;
[2] nell'assemblea dell'Altissimo apre la sua bocca
e dinanzi alla potenza di Lui si gloria.
[3] Io uscii dalla bocca dell'Altissimo
e come nebbia avvolsi la terra.
[4] Nell'alto dei cieli posi la mia dimora
e il mio trono sopra una colonna di nube.
[5] Sola feci il giro della volta celeste,
e percorsi le profondità dell'abisso,
[6] le onde del mare e le basi della terra;
e in ogni popolo e nazione estesi il mio dominio ».

[1] Perciò a ragione i PP. della Chiesa, specialmente anteniceni, applicarono a questa concezione biblica la distinzione di λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός, insegnata nelle scuole dei filosofi.

Se di qui passiamo al libro che porta il titolo di Sapienza di Salomone, ci accorgeremo che, senza uscire dalla sinagoga, abbiamo cambiato paese. Un pensiero più astratto, una specolazione più filosofica, un linguaggio insieme più tecnico e più ornato, ci avvertiranno tosto che noi ci troviamo sul terreno dell'Ellenismo. Infatti quel facondo ed elegante libretto è il migliore prodotto del giudaismo alessandrino. Il lungo serto di aggettivi ch'egli intreccia a lode della Sapienza esaurisce, per così dire, il dizionario filosofico della ricca lingua dell'Ellade. Anche per il Salomone alessandrino la Sapienza è l'artefice di tutto (7, 22). Egli ama però descriverla non più in atto di creare l'universo, ma sì di pervaderlo, sostenerlo, operarvi. E con esser in tutto l'universo non è meno congiunta a Dio, poichè: « Essa è una esalazione della potenza di Dio, una emanazione tutta pura della Maestà dell'Onnipotente; perciò nulla d'impuro cape in essa. Poich'ella è un raggio della eterna luce e specchio tersissimo della attività di Dio, e immagine della sua bontà » (7, 25-26).

Parole sì belle, sì degne del sublime soggetto, che S. Paolo se le appropriò per descrivere in umano linguaggio l'ineffabile mistero della divina generazione del Figlio di Dio (Hebr. 1, 3).

Influenze straniere?

Queste speculazioni così sublimi, cosi stridenti, a prima vista, col severo Iahvismo giudaico, sorsero esse sotto l'impulso di straniere influenze, sotto l'azione d'un pensiero filosofico-religioso d'altra natura? Lo dicono e lo ripetono oggidì molti critici, anche di quelli che sono meno corrivi alle fantasiose costruzioni storiche, meno sedotti dal bagliore dei raffronti superficiali.

Prima di rispondere direttamente alla domanda, due osservazioni che qui hanno il loro luogo più appropriato.

Appunto mentre nei tratti testè brevemente rassegnati i tre lodati autori si elevano così alto sopra la comune dottrina giudaica, mentre la Sapienza nel suo moto ascensionale tocca le più alte vette della divinità, appunto allora, quasi per non lasciar dimenticare la sua origine, si dichiara per dessa quella che abbiam visto prima in veste più umile esercitare uffici meno sublimi.

La Sapienza dei Proverbi, proprio immediatamente prima di vantarsi più antica di ogni cosa creata e porsi a lato a Dio creatore, non isdegnò di dichiarare:

« Io Sapienza ho per compagna l'accortezza
e sono inventrice della scienza e della riflessione;
mia proprietà è il consiglio e la prudenza,
io sono l'intelligenza e la fortezza.
Mia mercè regnano i sovrani,
per me governano i principi,
i nobili, e tutti i reggitori della terra » (12, 14, 15).

Ossia noi incontriamo qui di nuovo appunto quelle virtù civili e politiche, le quali trovammo già al principio della scala.

Il figlio di Sirac a sua volta, dopo averci dipinto la Sapienza troneggiante in cielo e signoreggiante la terra tutta, soggiunge poi in formali parole come Baruc, esser ella insomma il libro della divina alleanza, la legge da Mosè data qual retaggio alle comunità di Giacobbe. Certo nelle sue lodi abbraccia la rivelazione mosaica in tutto il suo complesso, nelle sue molteplici funzioni: dogmatica, morale, legislativa, rituale. Ma non è men vero che il passaggio dalla Sapienza increata alla creata è dei più netti.

Meno chiaro, o meglio più graduale, è il passaggio nel libro della Sapienza d'uno stile, com'è noto, sempre così sostenuto. Quel raggio del divino splendore, quel vivo ritratto della divina bontà, la Sapienza che tutto può e una in sè rimanendo tutto rinnova, continuando « passa d'età in età nelle anime sante e forma gli amici di Dio e i profeti ».

Essa dà la perizia artistica (φρόνησις: 8, 6) e le virtù morali: fa conoscere il passato e congetturare il futuro, ha l'arte dei motti arguti e di sciogliere gli enimmi, fa buono in pace e valoroso in guerra. Insomma tutto alla maniera dell'antica sapienza primitiva. Come si vede la Sapienza elevandosi alle più sublimi specolazioni non ha abbandonato il terreno giudaico: non ha smentito le sue prime concezioni. Essa è proprio, come si esprime lo stesso autore della Sapienza, in sè una e pur molteplice.

Dirassi che appunto l'accozzamento di tanti elementi disparati è una prova d'influenza straniera? Rispondo che una certa armonia

di concetto non manca in tutte queste molteplici applicazioni. L'idea di ordine, di aggiustamento a un fine, è quella che domina e annoda le varie fila. La sapienza dell'A. T. non è un concetto univoco (direbbesi in linguaggio tecnico); è un concetto analogo e di analogie molteplici che a classificarle quasi si esauriscono tutte le categorie di analogia osservate dai filosofi. Ma questo accordo di analogia basta per ricondurre tutti i vari sensi a una comune origine.

Osserviamo in secondo luogo che la personificazione d'idee astratte non era punto aliena dall'indole della mente ebraica.

La causalità divina nel mondo, l'influsso dell'azione divina su tutte le cose dell'universo e su tutti gli avvenimenti della società umana, era talmente radicata nella mente degli Ebrei e così spesso e con formole sì energiche la leggiamo espressa nelle loro Scritture, che basta accennarla per richiamarla alla memoria di ognuno. Con tale persuasione fissa in mente, nulla di più ovvio che di riportare a Dio quanto di buono osservavasi nell'ordine fisico e morale. A questa tendenza d'indole religiosa se ne accoppiava nella mente ebraica un'altra d'indole psicologica: l'essere aliena, come in parte abbiamo osservato, dalle idee astratte, dalla pura specolazione. Le due tendenze, combinandosi, facevan sì che le idee astratte di bontà, di verità, ecc. si concretavano in un attributo divino. E gli attributi divini a sua volta nel pensiero imaginoso degli scrittori ebrei prendevano, a così dire, corpo, prendevano una personalità propria.

Il Salmo 89, nella prima parte (1-16), certamente la più antica [1], ci presenta la giustizia e il diritto che sostengono il trono di Dio, la bontà e la verità che gli stanno innanzi come assistenti al soglio (15), bontà costruita, verità fissata nei cieli (3).

[1] L'argomento e il metro mostrano come questo Salmo è composto di tre parti di età diverse. I vv. 1-16 (o 1-18) formavano in origine un inno a Dio (Iahve) per la sua trascendenza (inno *teologico*). Più tardi (ma prima dell'esilio) vi fu aggiunto un carme che può dirsi *profetico* (vv. 20-38) in quanto non fa che mettere in versi il vaticinio di Natan a Davide (2 Sam, 7, 4-17) sui futuri destini della stirpe davidica. I vv. 4, 5, 17-19 portano segni evidenti di saldatura fra le due parti. L'ultimo tratto (vv. 39-52) è un lamento *elegiaco* sulla decadenza della dinastia davidica, composto in un tempo (esilio, o dopo l'esilio) quando essa era prostrata a terra. L'unione dei tre carmi non manca però di certa armonia di concetto.

Un salmista dice:

« La grazia e la verità si sono incontrate,
la giustizia e la pace si sono abbracciate,
sulla terra germoglierà la verità
e la giustizia riguarderà dal cielo
...camminerà innanzi a Lui la giustizia
e bada per via a' suoi passi » (Ps. 85, 11-14).

Un altro ci raffigura il potere giudiziale, che per opera di iniqui magistrati ha momentaneamente abbandonata la sua sede naturale, il suo trono, cioè la giustizia, ma ci viene poi ricondotto da Dio, e tutti i retti di cuore gli fanno scorta (Ps. 94, 15). Poi domanda a Dio: « Ti è forse alleato il seggio di nequizie, che inventa angherie in nome della legge? » (v. 20). Un quarto ci dipinge gli empi nello Sceôl menati a pascolo, come un branco di pecore, dalla morte (Ps. 49, 15). Nulla dico di quelle vive immagini onde i profeti invocano la giustizia come una rugiada scesa dal cielo e la verità come un germoglio della terra (Is., 45, 8). In simil guisa Giobbe chiama la lebbra « il primogenito della morte che divora gli arti dell'infelice » (18, 13). Ma non si vuol passare senza special menzione la misteriosa figura dell'Angelo di Dio che spesso non è se non la personificazione di un attributo o di un influsso divino sulle creature [1].

Con tali presupposti non è difficile comprendere come il giudaismo palestinese, a cui appartengono senza contrasto i Proverbi e l'Ecclesiastico, sia giunto alla mirabile personificazione della Sapienza che finiam di leggere. Le verità da Dio rivelate e le leggi da Lui imposte all'uomo, concepite come manifestazione estrinseca della divina mente, come *parola* di Dio, è qualche cosa che parte da Dio e va all'uomo e nel tragitto prende (a nostro modo di concepire) un essere suo proprio, quasi sussistente [2], e deposta in iscritto va a concretarsi nel libro di Mosè. È il processo mentale che osserviamo nel Siracide e in Baruc. Similmente per Prov. 8 l'idea, che l'artista cerca trasfondere nella materia da lui lavorata, gli sta sempre innanzi all'immaginazione, fissata in un fantasma come in

[1] Cfr. E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik,* p. 106 ss.

[2] Cfr. Ps. 107, 20: *Mandò la sua parola e li guarì*; e Ps. 147, 15, 17.

una realtà ch'egli contempla e che gli dirige la mano all'opera. Così prova per esperienza l'artista umano, e così concepiamo per analogia l'artista divino. Or questa idea che, a nostro modo d'intendere, brilla innanzi alla mente del Creatore, quest'idea, figlia dell'intelletto divino, gli sta sempre appresso e quasi lo assiste nella esecuzione del disegno concepito. Dio la mira questa idea, la vagheggia per la sua bellezza, ed essa alle divine compiacenze risponde col riso della gioia e della compiacenza. Traducete tutto questo in un linguaggio poetico, in un linguaggio imaginoso e drammatico, quale ama il genio ebraico, e voi avrete la personificazione così rilevata, così caratteristica, dei Proverbi. Insomma nelle dottrine e nelle abitudini del giudaismo palestinese si avevano tutte le condizioni, tutti gli elementi, atti a produrre quelle personificazioni della Sapienza, che tanto ci colpiscono e tanta importanza ebbero nella dottrina rivelata [1].

Ora è buon canone di critica storica quello di non ricorrere a straniere influenze, quando tutto si può spiegare per fattori interni, per evoluzione endogena. E a questo canone dovremo con tanta più ragione attenerci, quando trattasi di un popolo e di una storia, come quella d'Israele, che in ogni caso bisogna ammettere fu al tutto singolare. Per venire ad una risposta più diretta bisogna distinguere i singoli libri ed esaminare a parte, se mai si trovino in essi indizi positivi di straniere influenze.

Cominciamo da quello in cui tali influenze esotiche sembrano secondo ogni apparenza più probabili, il libro della Sapienza, scritto in età non precisabile, ma probabilmente entro il sec. II a. C. È fuor di dubbio che l'autore conobbe la filosofia greca e ne adottò in parte le classificazioni logiche (7, 17-20; 8, 7). Ma il profitto, che ne trae, non va oltre la corteccia, tocca piuttosto la forma che la sostanza, l'espressione che l'idea. Pieno della lettura e delle dottrine della sacra letteratura ebraica e di un incrol-

[1] Il carisma dell'ispirazione, il quale (come in generale i carismi soprannaturali) non distrugge ma eleva e nobilita la natura, opportunamente servissi di tale indole della mente ebraica per descriverci la divina Sapienza in termini, che preludevano alla distinzione delle persone nell'unico vero Dio, rivelata più tardi per l'incarnazione del divin Verbo. Così natura e grazia, come tante volte, si davano amichevolmente la mano.

labile attaccamento alle verità ivi rivelate, non ha mira più costante e più cara che mostrare appunto la superiorità della sapienza ebraica sulla pagana, compresa la greca. Le vecchie verità egli le riveste di formole nuove, intelligibili e apprezzabili ai greci o a gente famigliare con la filosofia greca [1]. Il fondo del pensiero non ne è dunque toccato. Il massimo di somiglianza, per es., con dettami delle scuole greche si ha nel c. 7, 22-24, dove alla Sapienza il nostro autore attribuisce un πνεῦμα νοερόν, un movimento velocissimo (πάσης κινήσεως κινητικότερον) e la dice pervadere (διήκει) e penetrare (χωρεῖ) ogni cosa. Ora gli stoici insegnavano appunto esserci un πνεῦμα νοερόν, il quale διήκει δι' ὅλου τοῦ κόσμου e penetra (χωρεῖ) tutta la materia [2]. Ma nel sistema panteistico di questi fiolosofi quel πνεῦμα νοερὸν non distinguevasi dal mondo, cui secondo essi informava a guisa di anima vivificante. Invece per il nostro agiografo la Sapienza è tanto distinta dal mondo quanto l'opera dall'artefice, poichè ci viene lodata qual principio attivo, che tutto produce (7, 21; 8, 5, 6) e tutto governa (8, 1). Così il s. autore esprime col linguaggio filosofico della Grecia le idee religiose del puro Giudaismo. Nel personificare la Sapienza egli seguì l'esempio dei Proverbi, che egli pare leggesse già nella versione greca [3].

Il figlio di Sirac, gerosolimitano di nascita, viaggiò molto, anche all'estero, in cerca d'istruzione (34, 11 s.; 39, 1-5; 51, 18), e in queste peregrinazioni tra i Giudei della diaspora dovette certamente conoscere della filosofia greca almeno quel tanto che ne sapeva allora ogni persona istruita nel mondo greco-orientale. Ma non pare che ne prendesse alcun elemento sostanziale per arricchire la sua dottrina religiosa o morale. È ben vero che egli ci presenta la Sapienza personificata come *parola* che « esce dalla bocca di Dio » (24, 3), e gli Stoici sostenevano essere diffuso per

[1] G. Heinisch, *Die griech. Philos. im B. der W.*, p. 14, 155 s.

[2] Athenagora, *de Leg.*, 6 (P. G., 2164); Stobeo, *Antol.*, 1, 58, 66 (ed. Wachsmuth, 1, 34, 26; 37, 20-24; 38, 1); Aezio, *Placita*, 1, 6 (Diels, *Doxographi graeci*, p. 292); Cirillo Aless., *c. Iulianum*, 2 (P. G., 76, 580 B).

[3] Cfr. S. Holmes in Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.* (1913), 1, 520 s.

tutto il mondo un λόγος che ne forma l'interna legge [1]. Ma oltrechè il Siracide è affatto opposto, come l'autor della Sapienza, al panteismo degli Stoici (cfr. *le relazioni tra Dio e il mondo* descritte in 42, 15-43, 33), egli riconosce l'ideale della Sapienza, come abbiamo visto, nella rivelazione divina fatta a Mosè, e la rivelazione non può meglio esprimersi o raffigurarsi che sotto forma di parola. È quindi vano anche pretender come hanno fatto taluni [2], che il tipo Sapienza-Parola del figlio di Sirac sia il precursore del Logos di Filone ebreo. Questo infatti è qualche cosa di mezzo tra Dio e il mondo, da Dio creato od emanato, per mezzo del quale Iddio crea, e senza del quale non potrebbe la sua azione giungere alla materia [3]. Nel Siracide invece Dio crea immediatamente egli stesso ogni cosa (*loc. cit.*) e il concorso della Sapienza non è neanche esplicitamente affermato con quell'enfasi che abbiamo visto nei Proverbi [4].

Per quella parte di quest'ultimo libro che propriamente qui ci riguarda, cioè cc. 1-9, la questione di possibili influenze greche ha speciale importanza perchè da essa dipende il poter con più o meno probabilità stabilire il tempo in cui quei primi capi furono scritti [5]. Ora non si può negare che la personificazione della Sapienza in 8, 22 33 presenta certa analogia con la concezione platonica delle idee esemplari sussistenti; poichè, come già osservammo, la Sapienza lì personificata non è altro che l'idea arche-

[1] Diogenes Laertius, *Vitae Philosoph.*, 7, 134; Cleonthes, *Hymnus* 15 s (Stob., *Anthologia,* 1, 30). Cfr. Zeller, *Philos. der Griechen,* 3 ed., 3, P. 1, p. 131 s.; Id., *Gründriss d. Gesch. d. Griech. Philos.,* 10 ed., p. 230 s.

[2] Cfr. Heinisch, *Griech. Philos. und A. T.,* p. 77.

[3] οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον. *De spec. leg.*, 1, 329 (ed. Cohn, 5, p. 79, l. 16). Simile origine ha il *Memra* dei Targum e dei rabbini posteriori, cioè salvare la trascendenza divina e schivare gli antropomorfismi.

[4] 24, 4-6 non si riferisce alla creazione del mondo, come sovente si afferma, ma è parallelo con 1, 9, 10.

[5] Tengono che Prov. 1-9 non sia di Salomone fra i cattolici Knabenbauer (*Comm. in Prov.*, p. 13); Gigot (*Special Introduction of the O. T.*, p. 102); cfr. anche Höpfl, *Introductionis in sacros V. T. libros Compendium,* p. 170 s. e Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité,* p. 112. In ogni sentenza l'autorità Salomonica per questi capi è assai meno certa che per i cc. 10-22, 25-29.

tipa di Dio Creatore dell'universo. Ma accanto a questa analogia, quanta differenza! La sapienza dei Proverbi è una e si potrebbero ad essa applicare le parole dell'altro agiografo (Sap., 7, 27) « μία δὲ οὖσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει ». Invece le idee platoniche sono tante quante gli esseri medesimi, cioè le loro specie [1]. Inoltre le idee di Platone sono un principio puramente formale, senza alcuna attività effettiva sulle cose sensibili, mentre la Sapienza dei Proverbi entra in attiva comunicazione cogli uomini (8, 1-4, 31-36; 9, 1-6); ed è giudice inappellabile della loro condotta (1, 20-31).

Maggior probabilità d'influenza parrebbe avere sulla personificazione biblica il Logos della filosofia greca, concetto che, abbozzato da Eraclito efesino e poi perfezionato dagli Stoici, nell'epoca ellenistica era parte integrante della filosofia volgare e quindi patrimonio comune d'ogni persona istruita. Ma le differenze di tal concetto dalla Sapienza biblica sono ancora più gravi che non per le idee platoniche. Il Logos dei filosofi dell'Ellade, specialmente nella forma stoica, è immanente alle cose, e da esse non distinto adeguatamente; in generale è il principio attivo di un tutto panteistico. La Sapienza biblica al contrario ci è sempre presentata come estrinseca all'uomo e al mondo; è un principio attivo distinto dalle creature, accanto ad un Dio personale e trascendente (Prov. 8, 22 s.).

Infine tutte quelle specolazioni della filosofia greca hanno origine puramente metafisica; nacquero cioè dal bisogno di trovare una spiegazione razionale del mondo e de' suoi fenomeni. Tale preoccupazione è affatto estranea agli autori sacri, in particolare ai Proverbi; la loro Sapienza viene dalla morale e dalla religione: « è personificazione non metafisica ma poetica » [2], o meglio didattica, intesa non a spiegare scientificamente l'essenza delle cose, ma ad inculcare efficacemente la virtù. Insomma origine e concetto nel Logos greco sono tutto differenti dalla Sapienza palestinese.

[1] Una chiara e documentata esposizione della dottrina platonica sulle idee si ha in OTTO WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, 2 ed., 1, 431-445.

[2] W. R. INGE, art. *Logos* in HASTINGS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 8, 135 *a*.

Una chiara prova di composizione dei Prov. 1-9 all'epoca greca si volle vedere [1] invece nella personificazione precisamente dell'opposto alla Sapienza, cioè della Follia (9, 13-18) e nella donna straniera (2, 16-19; 5, 3-6; 6, 24 s.; 7, 6-27), la cui descrizione ha certo parecchi tratti comuni con quella della Follia al c. 9 (cfr. 5, 6 e 9, 13; 7, 7 s. e 9, 15 s.; 2, 18 s. e 9, 18). Questa signora stolta, questa donna estranea, sarebbe la coltura greca, la filosofia greca, contro le cui seduzioni, pericolose per la religione giudaica, il s. autore metterebbe in guardia il giovane lettore. L'autore sarebbe quindi un avversario della civiltà greca; ma nella sua opposizione rivelerebbe appunto l'età in cui viveva.

Per sostenere tale interpretazione allegorica della donna straniera furono addotti tre argomenti: 1. La grandiosità dell'esordio (2, 1-9), che fa attendere qualche cosa di più importante e di più vasto che non la fuga della dissolutezza; la comune esegesi dopo sì grandiloquente introduzione darebbe ben meschina cosa! — 2. I Padri della Chiesa, che vedevano in questa donna precisamente la coltura ellenica (citansi Clem. Al., *Strom.*, 5, 29; Orig., *c. Cels.*, 4, 44), ovvero la eresia; e similmente gli antichi rabbini. — 3. La versione dei LXX, portavoce d'un'antichissima tradizione esegetica, i quali in 2, 16 18 la metafora della donna traducono nel linguaggio proprio κακὴ βουλή e nell'opposto ὁδὸς εὐθεῖα. Essi hanno qui, dice il Friedländer, squarciato la maschera che potea velare agli occhi di più d'un lettore il vero essere di quella donna straniera.

Una discussione a fondo su questo argomento ci trarrebbe troppo in lungo senza corrispondente profitto. Contentiamoci di poche osservazioni sufficienti allo scopo di confutare la nuova spiegazione o di mettere le cose a posto in qualche punto. Riprendo le ragioni addotte in ordine inverso.

Le divergenze dei LXX dal testo ebraico in 2, 16-18 sono certo gravi, ma non sono intenzionali, non sono cioè dovute al proposito di glossare un testo difficile, ma sì un prodotto fortuito del loro ordinario modo di tradurre i Proverbi. È noto quanto la versione

[1] FRIEDLAENDER, *Griech. Philos. im A. T.*, p. 68-77.

greca di questo libro manchi d'intelligenza e di fedeltà [1]. Tenuta d'occhio l'indole di questa versione per tutto il libro, si può francamente asserire: 1. Che al v. 13 il traduttore, non sapendo darsi conto del plurale עֹזְבִים dopo il singolare אִישׁ (v. 12), credette cominciasse qui un nuovo periodo, e la ה dell'articolo prese come l'esclamazione הוֹי quasi fosse scritta in compendio. — 2. L'εὐθείας del v. 16 viene da מֵאִשָּׁה זָרָה (donna straniera) letto מאשרה o simile. Questo determinò il senso di tutta la frase, parafrasata dal nostro traduttore in un modo niente a lui insolito; tanto più che il senso così stravolto si adattava bene al soggetto cambiato con lo stacco operato al v. 13. — 3. Il senso così volto in contrario al v. 16 non poteva avere alcun seguito in v. 17, quindi l'inserzione della frase di transizione μή σε καταλάβῃ κακὴ βουλή; modellata sulla βουλὴ καλὴ del v. 11. In tutto si rivelano le ordinarie abitudini e attitudini del nostro interprete; nessuna traccia che abbia avuto sentore di una allegoria nel testo e l'intenzione di dichiararla.

Quanto ai Padri della Chiesa, Origene (*loc. cit.*) vede certo in Prov. 5, 15-17 un precetto morale e quindi un'allegoria (τροπικὴν ἐντολήν), ciò che è verissimo anche, e più ancora, se la donna straniera è una dissoluta in carne ed ossa, come comunemente s'intende. Di qual natura sia il precetto o l'allegoria, Origene non lo dice. Clemente Alessandrino poi attesta bensì che alcuni vedevano nella mala femmina τὴν Ἑλληνικὴν παιδείαν. Ma egli chiama tale interpretazione una stiracchiatura (κἂν τις βιαζόμενος λέγῃ) e la confuta con argomenti tolti dal contesto [2], argomenti che hanno un

[1] Si possono vedere in proposito le introduzioni speciali ai Proverbi (segnatamente: KNABENBAUER, *Comm. in Prov.*, pp. 15-18, e FRANKENBERG in *Handkomm. Sprüche*, p. 12 s.) e le opere speciali: LAGARDE, *Anmerkungen z. griech. übersetzung d. Prov.*; BAUMGARTNER, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Prov.*; MEZZACASA, *Il libro dei Proverbi di Salomone.*

[2] La frase μὴ πολὺς ἴσθι πρὸς ἀλλοτρίαν in 5, 20 CLEMENTE ammette che possa applicarsi alla κοσμικῇ παιδείᾳ, perchè tal detto esorta a χρῆσθαι μέν, οὐκ ἐνδιατρίβειν δέ. Ma ciò vale solo per la versione libera dei LXX, non per il testo ebraico, il quale dice וְלָמָּה תִשְׁגֶּה בְנִי בְזָרָה « e perchè folleggiare, figlio mio, dietro una straniera? » (Vulg. « Quare seduceris, fili mi, ab aliena? »).

valore permanente, estendendosi al testo ebraico e a tutti i tempi, e si possono con altri ancora confortare [1].

Tocchiamo brevemente i principali: 2, 17: « Abbandonare il compagno di sua gioventù, dimenticare l'alleanza contratta dinanzi a Dio », non può dirsi d'una astrazione, d'una dottrina, ma solo di una persona. — 5, 10 s.: Non si vede come con l'accettare credenze o dottrine o pratiche dagli stranieri possa alcuno arricchirli del proprio; sarebbe piuttosto il rovescio. Il v. 11 poi accenna chiaramente al guasto che porta nell'organismo umano la lussuria. — I vv. 6, 27 s. hanno la loro più ovvia spiegazione nel fascino pericoloso che esercita la compagnia della donna; e in tal senso contengono una profonda verità psicologica di quotidiana esperienza. — 6, 34 s.: Nella spiegazione allegorica non si capisce chi possa essere il marito della donna straniera e perchè debba implacabilmente adirarsi contro chi ha commercio con lei. — Il c. 7 poi è tanto realistico da non potersi interpretare altrimenti che in senso proprio.

Queste medesime ragioni valgono ancora contro un'altra spiegazione più recente, data da G. Diettrich [2]. In una determinata epoca dopo l'esilio babilonese si sarebbe diffusa in tutto l'oriente semitico una dottrina religioso-morale a base spiritistica, proveniente probabilmente da Babilonia, e precisamente dal culto di Istar, la dea della voluttà e del sapere al medesimo tempo. Questa dottrina ci sarebbe rappresentata dall'autore dei Prov. nella turpe donna straniera dei cc. 2. 5-7 e nella follia del c. 9. La Sapienza personificata ai cc. 8, 9 sarebbe precisamente il suo opposto, cioè la religione e la morale genuinamente giudaica, irreconciliabile con quell'altra d'importazione straniera e dal fondo pagano. Tutta

[1] Altri Padri che toccarono di questa donna straniera sono: S. Ambrogio in *Apologia David altera*, nn. 12-14 (P. L., 2 ed., 14, 9320) tiene che sia una reale « lasciva mulier »; in *De Cain,* 1, 4, 5 (P. L., 2 ed., 14, 335 s.) dice che è la Voluttà (il Santo oppone Virtù a Voluttà come due persone); S. Gaudenzio di Brescia, *Sermo 15* (P. L., 2 ed., 20, 951) ci vede una donna in carne ed ossa; S. Girolamo ne dà parecchie spiegazioni, la « voluptas atque luxuria » (*Ep.* 78, 5 fin., P. L., 2 ed., 22), la « voluttuosa Tiro » (in Is., l. 7 fin., P. L., 24, 290; in Ez., 27, 11, P. L., 2 ed., 25, 252), l' « haereticus error » (in Ez., 6, fin., *Ib.,* 62).

[2] In *Theol. Studien u. Kritiken,* 1908, p. 499-512.

questa ricostruzione poggia su basi assai fragili, e non incontrò il suffragio dei dotti, nè noi gli daremo il nostro. Ma non dobbiamo tacere, per dargliene la meritata lode, che il Diettrich di parecchie giustissime osservazioni seminò il suo scritto e specialmente è degno di pieno applauso dove sostiene e prova per bene che il contenuto dottrinale della Sapienza dei Proverbi è schiettamente giudaico [1]. Ha tutte le ragioni di romper la sua lancia contro la gratuita ipotesi di una Sapienza mera contraffazione giudaica della babilonese Istar, di cui i facili costruttori di fantastiche teorie avevano ingombrato il terreno scientifico.

Altri infine, per trovare l'origine della personificazione biblica della Sapienza, si volsero alla Persia, a quella singolare forma di religione, a noi ancora in tanti punti così oscura, che è il Mazdeismo. Accanto ad Ahura Mazda esso pone sei spiriti chiamati Amesha Spenta, attributi divini, o meglio astrazioni personificate. Ma comparando con essi la Sapienza biblica, non si sono prodotte che vaghe analogie, con notevoli differenze. L'Amesha Spenta che per ufficio più si accosterebbe alla Sapienza dei Proverbi è Vohu Mana [2]. Ma da Plutarco (una delle fonti più antiche a questo riguardo) è tradotto in greco εὔνοια mentre è chiamato σοφία un altro Amesha, cioè Spenta Armatay [3]. Inoltre i sei Amesha formano tra sè e con Ahura Mazda un tutto inseparabile [4]. Invece nei Proverbi accanto a Dio vediamo solo la Sapienza. Altrove, è vero, troviamo personificati (come osservammo) la parola di Dio, lo spirito di Dio, o attributi come la bontà, la giustizia, la fedeltà di Dio; troviamo anche l'Angelo di Dio, che ne è come il portavoce, il sostituto. Ma queste personificazioni non sono coordinate in un sistema analogo a quello dei Gâthas; non sono distinte fra loro,

[1] *Loc. cit.*, p. 485-497.

[2] Cfr. W. JACKSON, *Die iranische Religion*, § 36 (in GEIGER-KUHN, *Grundriss der iran. Philologie*, 2, 637). « Vohu Mana » significa « buono spirito » o « buon pensiero ».

[3] *De Iside et Osiride*, 47. Cfr. A. CARNOY, *Aramati-Armatay* (in *Muséon*, N. S. 13, 1912, p. 136 s., 143 s.).

[4] JACKSON, *loc. cit.*, § 34 s.; *Amesha Spentos* in HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 1, 384 s.; A. CARNOY, *La religion des Perses*, IV B (in HUBY, *Christus*, p. 329).

anzi neppure ci è detto in che relazione stanno fra loro. Esse stanno piuttosto a dimostrare, come pure già dicemmo, che la personificazione era affatto spontanea alla mente ebraica; e che quindi per fare della loro Sapienza una ipostasi i sacri autori non avevano bisogno d'un impulso straniero.

La conclusione non è punto di poca importanza. Si sa quanto le personificazioni della Sapienza nell'A. T. abbiano influito a precisare e a formolare nella teologia cristiana la dottrina della divina Trinità delle persone. Importava stabilire sodamente che i savi dell'Antico Testamento, in quel loro singolar modo di rappresentare la divina Sapienza, non facevano che sviluppare, sotto il doppio impulso del loro genio e della superna ispirazione, i germi già contenuti nella rivelazione mosaica. È una crescente, graduale rivelazione che si manifesta per essi. Essi sono gli albori; il pieno meriggio non poteva venire che col Nuovo Testamento. La dottrina della Sapienza nei libri dell'antica legge è uno dei più notevoli punti a cui devesi applicare il noto detto di S. Agostino: *In Veteri Testamento Novum latet, et in Novo Testamento Vetus patet.*

ALBERTO VACCARI S. I.

L'Idealismo in Italia

Molti fra coloro che han seguito con qualche attenzione il movimento filosofico nelle moderne scuole e negli scritti dei più noti maestri, si sono rallegrati e vantati per la caduta del grossolano positivismo e del materialismo abbietto.

Fu compianto Roberto Ardigò che sopravvisse al parto del suo ingegno, il positivismo portato in Italia. Appena resta oramai chi faccia tanta violenza al proprio intelletto, da pensare che non v'è legge in natura regolatrice dei fenomeni; che noi vediamo succedersi i fatti, senza che alcuna necessità li connetta; che non siamo certi di vederli continuar domani con lo stesso ordine fino a ieri osservato; nè possiamo assegnar causa alcuna, nè mai enunciare alcun principio universale. E come possono i positivisti affermare la loro dottrina senza contraddir se stessi, negando ogni principio universale e ponendo una proposizione che immediatamente e per sè non cade certo sotto il senso o l'esperienza?

Similmente sono disperati i materialisti. Si vedono omai fuggire anche la fisica, che era il loro regno; poichè alle ipotesi un giorno applaudite di atomi inerti e solo mossi perchè urtati, sono succedute le altre, che a quegli atomi aggiunsero qualche intima energia, e ora con gli elettroni si va a rischio di fingere la materia come una forza pura, senza mole corporea nella quale risieda. Pochi sono i mantenitori del fortuito incontro degli atomi nel costituir l'universo, e quelli che osino ridurre a sola forza cinetica il moto vitale, e poi il senso, e finalmente il pensiero. Può la fantasia rappresentarsi atomi in moto con un certo ordine, senza rappresentarsi la cagione ordinatrice. Ma non può la mente concepire cotesto moto ordinato, senza un intelletto che l'abbia diretto ad un fine. E può l'imaginazione finger moti simili a quelli che appaiono nelle piante e negli animali. Ma ripugna il pensare quegli atomi, o inerti o dotati di qualsiasi energia corporea, costituenti il senso e l'atto intellettivo. L'intima ragione di cotali

atti è superiore a tutto ciò che orbite e ridde di atomi ci posson dare. È dunque impensabile che questi atomi inchiudano la perfezione di quegli atti. E pare che comunemente una sì chiara verità sia stata intesa.

Ora al positivismo è succeduto l'idealismo. Il quale sembra elevarsi con la nobiltà dell'idea; sembra dover contentare lo spirito, sdegnoso omai del fango dalla materia; sembra doverci togliere alla bassezza del senso. Così è seduttore; ma sovrattutto seduce, perchè dell'uomo fa un idolo indipendente, e lo sostituisce a Dio, come ragione e come norma del dovere; fa libero il pensiero dal doversi conformare a una regola obiettiva, e con ciò distrugge il concetto di verità.

Del nuovo idealismo possiam dire che fu avo Emmanuele Kant, fu padre Giorgio Hegel, del quale, passando sul Vera semplice espositore, fu primogenito in Italia Bertrando Spaventa, e ora fioriscono, quasi nuovi rampolli, Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Antonio Àlliotta, ed altri. Vero è che i nuovi maestri derivano sì dai precedenti, ma, criticando e aggiungendo, si danno il vanto di superarli.

Tuttavia *nil sub sole novum,* e nei secoli antichi Protagora insegnò qualche cosa di simile a ciò che dicono i moderni. Ma il suo nome, deriso da Aristotele, dimenticato nel medio evo, non aveva più chi se ne curasse; quando sorse il Kant regiomontano, gloriandosi di apparire come un nuovo e migliore Copernico. Questi rovesciò il mondo, com'era foggiato dalla volgare immaginazione, con portare il centro dalla Terra al Sole: egli, il Kant, facendo la critica delle umane facoltà, soprattutto della conoscenza, più veramente rovesciò l'universo, in quanto prima di lui bonamente si credeva che il pensiero o il giudizio dovesse modellarsi sull'ordine degli oggetti appresi o della natura; per lui si venne a sapere che non è così, ma l'intelletto umano proietta fuor di sè le proprie apprensioni, dopo averle in sè formate secondo l'intimo suo istinto, non regolato da oggetto alcuno. Venne a questo, per liberarsi dal contrasto delle diverse opinioni, dal dubbio non superabile degli scettici, dall'affannosa ricerca dei segreti riposti nel fondo della natura, infine dal timore che ispira il perpetuo pericolo d'ingannarsi. Rinunciamo, egli disse, alla disperata impresa

di conformar le idee alla realtà dell'universo che ci fugge sempre. Ammettiamo che le cose esterne, per via dei sensi, ci diano un impulso o un eccitamento a pensare; ma non pretendiamo che i nostri concetti o giudizi, o rispondano alle cose, o enuncino principî veri e necessari nell'ordine entitativo. Sotto i fenomeni, noti a noi per le patite impressioni, la mente finge qualche cosa; forse qualche cosa c'è, ma ignota: la diciamo numeno, senza sapere che sia. Veramente nè pur si capisce che cosa sia ben certo degli stessi fenomeni, poichè i sensi, più dell'intelletto, patiscono a lor modo, e lo spazio e il tempo, sì fondamentali nel mondo corporeo, son detti forme soggettive, ossia nostre, e non obiettive. Ma l'uso di trattar la fisica e la matematica, come alcunchè di reale e d'indubitato [1], fece sì che sembrasse attribuire ai fenomeni qualche realtà. Dei numeni, ossia dei concetti puramente intellettuali, protestò di non saper nulla. Per parte nostra noi protestiamo che l'intelletto, nato a conoscer le cose nella loro ragion formale, sia per se stesso molto più obiettivo, e conosca quello che realmente è, assai meglio del senso, nato a seguir l'impressione e a percepire, in modo al senso stesso proporzionato, il suo immutativo, senza poterne penetrare in alcuna guisa l'intima costituzione: esso è molto più soggettivo; i numeni sono per noi più certi dei fenomeni. Dopo questo, per Emmanuele Kant inutilmente la ragione enuncia gli assiomi: sono determinazioni a noi necessarie; non sappiamo se abbiano alcuna verità nell'ordine entitativo.

Non sappiamo. Egli peraltro non osò dire che sieno falsi, o negare che ad essi risponda qualche realtà. Anzi parve aver paura delle rovine portate dalla sua critica nel campo della ragione speculativa. Essendo il primo nell'audace o temeraria innovazione, si spaventò delle conseguenze, e tentò di ricostruire per via della

[1] Della matematica sono concordi gl'idealisti a dire che non è scienza reale, ma solo di finzioni nostre, perchè l'esattezza geometrica non si avvera nei corpi. Non attendono che, oltre alla certezza dei teoremi nelle supposte figure, è pure vero che nelle estensioni realmente date, quanto esse si avvicinano alle ipotesi enunciate dai geometri, tanto avverano i teoremi. I calcoli con la stessa proporzione rispondono alla realtà, e ne dà splendido saggio la meccanica celeste nei moti degli astri e nelle perturbazioni dei pianeti.

volontà quello che aveva demolito per via dell'intelletto: si provò a ristabilire l'ordine morale, l'anima, Iddio. Ma che poteva da sè la volontà, se non desiderare che fosse vero? Fu inutile pentimento il cercare ancora la verità, dopo aver dichiarata fallace e incapace l'unica facoltà che ha il vero per oggetto.

I pentimenti e i timori che toccarono il primo autore del nuovo criticismo non ebbero forza alcuna sui continuatori della sua opera. I quali han detto: Se il pensiero non ha proporzione con ciò che pur sembra di percepire, e insomma di quello che esiste fuori non sa nulla, quale argomento ci sforza a dire che fuor del pensiero qualche cosa esiste? Convien superare il maestro, rigettando quei resti delle antiche illusioni ch'ei ritenne; conviene svolgere i posti principî fino alle ultime conseguenze. Le antinomie da lui messe in vista escludono per sempre la libertà, l'anima, Iddio: non se ne parli più, e si rientri in quella coscienza, in quel senso dell'*Io*, che solo ci è noto e certo, per non uscirne più. Nel puro *Io* si fermò Fichte; del solo *Io*, conformando ad esso le esterne apparenze del mondo, Hegel si occupò. Sorpassando il Kant, che ponea vera fuor di noi la natura, ignota a noi nelle sue ragioni, negheremo che cotesta natura in se stessa abbia realtà. Se il pensiero ha potuto concepirla a suo modo, e con ciò fingerne o crearne l'essenza, perchè non potrà concepire le cose, ancorchè non sieno, o non potrà crearne anche l'esistenza?

Quale verità più evidente di quel che sia il principio sommo detto di contraddizione? Hegel trovò maniera di falsificarlo. Dopo questo, l'impresa di apprender mai qualsiasi verità è disperata. Egli poi tentò di mostrare che aveva ragione, anche secondo le apparenze esteriori, o secondo quello che di fatto pensiamo. Poichè il pensiero perpetuamente attivo in noi si va mutando, e fuor di noi apprendiamo dappertutto movimento: ora il moto è fra contrari e aduna i due estremi: dunque il sì e il no si avverano congiuntamente. Nel pensiero o nella realtà? È tutt'uno: se nel pensiero, per ciò stesso, nella realtà, che non esiste se non per il pensiero.

In questo consiste l'idealismo, ora volgarmente sostenuto, quasi per reazione al precedente materialismo. Senonchè, una sembianza di elevazione fa l'errore più pernicioso, e, direttamente annullando

la ragione di conoscenza, fa più difficile assai o in qualche senso impossibile, com'è impossibile contro uno scettico che tutto nega, la confutazione.

Nella filosofia italiana ora primeggiano Benedetto Croce e Giovanni Gentile, ambedue difensori dell'idealismo: più assolutamente il secondo, che si presenta pure come più rigido filosofo, mentre il primo si compiace dei plausi a lui dati come a critico d'estetica e di letteratura. D'ingegno e di coltura non è in essi difetto; ma vogliam dichiarare com'essi, non semplicemente sostengono un'opinione errata, bensì distruggono ogni nozione di verità e radicalmente corrompono la buona natura.

Renderemo prima ragione della tesi fondamentale idealistica, principalmente come è esposta dal Gentile nella sua opera *Teoria generale dello Spirito come atto puro* [1]; richiamando talora l'*Estetica* o la *Logica* del Croce [2] o qualche altro volume che chiarisca i pensieri, certo difficili. Poi dichiareremo le opinioni novamente formate intorno alla natura, che pur ci sembra di conoscere a noi circostante: che sono spazio e tempo, materia e natura? Appresso, che cosa siamo noi stessi, e come e perchè siamo molti? Resterà che cerchiamo a che cosa si riduca l'universo e se esiste Colui al quale compete il nome di Dio.

I.

Concetto primo dell'Idealismo.

« Tutta la filosofia che andiamo svolgendo, comprova che nulla » vi ha d'esterno allo spirito, e perciò non vi sono di fronte ad » esso posizioni di sorta, e che i concetti stessi di mondo esterno, » meccanico o naturale, non sono già posizioni dell'esterno, ma po- » sizioni dello spirito stesso, che foggia quel così detto esterno, » perchè gli giova foggiarlo; salvo a riannullarlo, quando non gli » giova più ». Così B. Croce nella sua *Logica*, p. 116, e abbiamo

[1] Seconda ediz., Pisa, E. Spoerri, 1918. A questo volume ci riferiremo quando, senza ripetere il titolo, citeremo le pagine.

[2] Bari, Laterza, 1917.

riferite le parole di lui, quasi come una brutale affermazione di quello che altri insinua con maggior riguardo. Poichè certamente poca audacia non basta per negare l'esterna realtà, ossia lo star davvero dinanzi a noi di tutto l'universo, e il dar ragione di tanto diniego non sarà impresa da pigliare a gabbo. E noi abbiamo letto e riletto le pagine dei nuovi maestri, per accertarne che davvero dicono quel che dicono, e non attribuir loro opinioni, che non avremmo creduto potersi pensare.

Non senza arte ingegnosa ci conduce il Gentile a quella dottrina. Ci ammonisce di aguzzare bene l'occhio a discernere l'*idealità del reale*, e a non lasciarne fuggire il concetto, dopo averlo afferrato, come avvenne ad altri, ricaduti nell'ingenuo realismo degli antichi filosofi. C'era quasi arrivato, egli dice, Giorgio Berkeley, insegnando che « la realtà in tanto è pensabile in quanto » si pensa in relazione con l'attività pensante per cui è pensa» bile, e in relazione con la quale non è solamente oggetto possi» bile, ma oggetto reale, attuale, di conoscenza » (p. 1). Ossia non si può pensare cosa alcuna, senza apprenderla relativamente ad un intelletto che la può pensare, e con ciò stesso la rende pensabile: e poichè è pensata, non è più soltanto possibile, ma è reale come oggetto di conoscenza. Così, se c'è un occhio che possa vedere il colore, costituisce il colore visibile; e se in atto lo vede, lo fa veduto in atto. C'era prima il colore? Come visibile, prescindendo dall'occhio, non era. E similmente l'oggetto inteso non era intelligibile. E non era in alcun modo, per la differenza che la visibilità è relazione particolare, senza la quale il corpo può percepirsi altrimenti; l'intelligibilità è universalissima, e fuor d'essa nulla rimane.

Ma il Berkeley venne meno, per quanto pare al Gentile, perchè infine tutto ciò che disse della intelligibilità d'ogni cosa, e però della dipendenza di questa dal pensiero, riferì all'intelletto di Dio. E perchè non al pensiero umano, e al pensiero universalmente, dovunque sia? Allora sarebbe stato all'altezza della filosofia moderna.

Perchè, dicono i nuovi maestri, quella idealità non è da intendere così che ogni cosa, già in se stessa costituita, sia oggetto del pensiero: anzi il pensiero è primo, indipendente, autonomo ed originale; poi a cagion d'esso può dirsi che è il pensato, in quanto

precisamente è contenuto nell'attività del pensante. Tutto l'essere di ciò che sembra esistere consiste nel terminare il pensiero: *esse est percipi.*

E il pensiero è per conseguenza creatore del pensato. Se non producesse quel che pensa, per esso la realtà non crescerebbe: dunque sarebbe nulla. Ed era nulla per l'antica filosofia che poneva dinanzi al pensiero già presupposto il mondo universo: che rimaneva da aggiungere? Era nulla anche in ragion di pensiero, per due ragioni. Prima, perchè nel mondo era riposta una natura impenetrabile, non mai rivelata all'intelletto. Poi, perchè si supponeva preesistere un Intelletto infinito, il quale aveva già tutto pensato. E allora all'uomo che rimaneva da pensare? O se pensava di nuovo il pensato, che aggiungeva all'universo? Era nulla in ogni modo; e la nuova filosofia discretissimamente domanda che il pensiero sia almeno qualche cosa [1].

Di fatto, possiam noi pensare che qualche oggetto preesista al pensiero? Mentre preesiste è ignoto; se è ignoto, è come se non fosse. Perchè l'unica cosa della quale siam certi è l'attualità del pensare. Questa è autocosciente e manifesta e certa. Dire che al pensiero risponda un oggetto esterno, è un atto di fede arbitrario e irragionevole, o certo non giustificato. Perciò diede principio alla nuova scienza il Cartesio, quando disse: *Cogito; ergo sum. Cogito:* così mi conosco e non mi conosco altrimenti: dunque in quel *cogito* è incluso anche l'essere.

E se si ammette che l'idea contiene la ragione della cosa pensata, come non ammettere ch'essa per sè la faccia essere? Se così non fosse, per qual via potrebbe l'idea giungere ad avere in sè quella ragione formale, che è supposta costituire esternamente la cosa pensata?

Nè si dica che noi giudichiamo naturalmente la realtà delle cose esterne: ogni giudizio significa semplicemente: *Io penso che*

[1] Così il GENTILE a p. 4. Quel modesto *qualche cosa* diventa poi tutta la realtà dell'universo, e lo dice chiaramente il ch. Professore. Fa tornare alla memoria quello che si diceva del terzo stato prima della rivoluzione francese. *Qu'est-il en fait? Rien. Qu'est-il en droit? Tout. Que demande-t-il à être? Quelque chose.* Carino! Si è visto poi se si contentava di poco.

sia così; non già: *La cosa è così*. Perciò ebbe ragione Emmanuele Kant di ordinar le sue categorie, non come Aristotele divisive dell'ente presupposto al pensiero, ma disposte secondo il modo dei nostri giudizi [1]: l'unico termine a noi certo e noto.

Ma forse dall'*io penso* passeremo alla realtà, arguendo qualche corrispondenza dell'oggetto al pensiero? Questo è l'inutile affanno di tutti quelli che fingono qualsiasi oggetto proposto al pensante e non posto dal pensante. Oltre alle invincibili difficoltà accennate di scoprir mai qual numeno sotto le patite impressioni si possa ascondere, osservisi che ripugna affatto parlar d'oggetto senza che questo sia relativo al soggetto. Ora i relativi stanno insieme, anzi sono identici: « Che significa relazione? Chi dice relazione, dice » differenza, ma dice anche identità di termini » (p. 91). Per conseguenza, dicendo oggetto, non possiamo intendere qualche realtà presupposta al soggetto che pensa; bensì dobbiamo intenderla posta dal soggetto medesimo per ciò stesso che pensa, e però inclusa nell'atto medesimo del pensiero come suo termine intrinseco, o identificato con esso.

* * *

Questi punti ci bastano per avere la dottrina idealista ne' suoi principî, come soprattutto è esposta da Giovanni Gentile, al quale con minore profondità di concetto è andato innanzi Benedetto Croce e tien dietro Antonio Alliotta. Questi veramente non si dà per puro idealista; parrebbe quasi voler essere positivista, quando nel primo capitolo del suo libro *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza* [2], dice di volersi attenere alla pura esperienza. Ma poi prende l'esperienza, non oggettiva in quanto constatiamo i fatti interni ed esterni, sì al tutto soggettiva, chiudendo i nostri atti

[1] Dunque tutti rinuncino a confrontare le categorie del Kant con quelle di Aristotele se non forse per dire che sono tutt'altra cosa. Aristotele, anche in logica, considerava l'ente reale, oggetto delle diverse concezioni; Emman. Kant, anche in metafisica, considerava i modi soggettivi che il giudizio può avere.

[2] Napoli, Tip. Perrella. Lo stile dell'opera è spesso poetico o sentimentale, come indica il titolo. L'opera è il compendio di un corso tenuto nell'Università di Padova.

in sè medesimi, quali impressioni non riferite ad alcuna causa esterna o ad oggetto alcuno, e, nei punti principali almeno, consente al Croce e al Gentile.

Del resto, è vero, l'eccesso del positivismo può condurre all'idealismo. Tu non vuoi che il puro fatto dell'esperienza. In te stesso (forse ti viene in mente anche questa stranezza) provi il tuo atto, e solo d'esso hai coscienza. L'oggetto, chi sa? non è che un tuo sogno, e in te pensi di non avere che il sogno stesso. Eccoti in pieno soggettivismo. Ma pur nel senso la percezione è senza materia, chè non hai la mole del sasso nell'occhio, perchè vedi il sasso. Meno ancora la materia è nel pensiero. Dunque non v'è materia nè oggetto esterno. Eccoci arrivati all'idealismo. Proprio è vero che gli estremi si toccano.

Fermiamoci ora a giudicare la tesi fondamentale dell'idealismo, la quale, secondo le cose dette, si riduce a stabilire che formalmente l'essere delle cose consiste nell'essere pensato, nè preesistono al pensiero, ma per esso son costituite, come termine inchiuso nella stessa attività del pensare.

Con moderno stile, gli avversari ci direbbero: Vi arrogate voi qualsiasi diritto di giudicare la tesi altrui? Non siete oggettivi, e non v'è più motivo d'ascoltarvi. Così ora si parla per il pregiudizio radicato nelle menti che chiunque pretenda di affermare assolutamente la verità, esorbita dal suo diritto e da ogni ragione, mentre non può altro che esporre la sua opinione, con la stessissima autorità con che altri espose la sua, qualunque fosse. Chi si ferma a raccontare con buona critica ciò che un autore insegnò, è oggettivo; chi pretende di determinare se disse vero o falso, è soggettivo: prende ad esporre il proprio modo di pensare, che sarà vero o falso nè più nè meno di qualunque altro modo. Perciò, gli avversari continuerebbero ammonendoci: Noi vi faremo onore volendo udire la vostra sentenza, che potrà appartenere alla storia dell'umano pensiero: ma, se pretendete di affermare l'assoluta verità, con ciò stesso vi mettete fuori di tutto il moderno pensiero, e non isperate che alcuno badi ai vostri sillogismi. Così essi.

Purtroppo questo è l'effetto del kantismo, il quale, come un veleno penetrato nei filosofi, li rende incapaci di qualsiasi convincimento. Perchè hanno posto in dubbio i supremi principî, riguar-

dandoli come giudizi innati dall'anima, senza relazione con l'ente reale, e a qualunque dimostrazione rispondono che può esser vera al senso di chi parla, non però imporsi a chi sente diversamente. Ora con chi sta fermo a questo dire, nè accetta motivi o riflessioni per ismuovere la volontà di pensare in quel modo, è inutile ogni ragionamento. Per il kantista che non sa mai se un assioma si avveri nell'ordine entitativo, che cosa si può conchiudere? Nulla. E l'idealista è nella stessa condizione. Se tutto l'essere sta nel pensare, per ciò stesso che una sentenza è pensata, ha tutto l'essere e tutta la verità. Che cerchiamo altro? Ogni ulteriore discorso è sprecato.

In nome della natura noi combattiamo e per essa ci arroghiamo il diritto di giudicare. Perchè ogni cosa è buona in quanto ha la perfezione propria della sua natura, e la natura raggiugne il suo fine o la sua perfezione per mezzo del suo moto e della sua attività. E così vediamo l'universo bene ordinato perchè ogni cosa è mossa secondo l'intima virtù posta in essa; e ciascuna specie si conserva, o negl'individui raggiugne il suo essere perfetto, perchè procede e agisce o patisce a suo modo: così i cristalli e le piante e gli animali. *Ordinatione tua perseverat dies:* e l'ordine da Dio impresso è la stessa natura; e la natura profondamente fu detta da Aristotele principio primo nel soggetto, in cui è per sè, del moto secondo il quale è azione e passione. Togliere cotesto moto naturale è distruggere la natura e tutta la sua bontà e la ragion di essere nell'universo.

Anche l'intelletto adunque deve conseguire la bontà o la perfezione che gli è propria, operando nel modo che alla sua natura conviene; perderà il suo bene, se dalla propria natura disvia o le si oppone. Ora son naturali senza dubbio quegli atti che non può non avere in sè, quando viene ad attuarsi come intelletto. Gli si propone alcuna cosa, e concepisce l'ente. Vede che l'ente è, ossia che è qualche cosa, e che è impossibile allo stesso momento dir che non è. A veder così la natura lo necessita, e convien dire che qualunque atto a cui l'intelletto dalla natura è invincibilmente determinato, è tale quale dev'essere, ha la propria bontà e perfezione, sì che l'opporsi sarebbe cattivo e porterebbe inutilità e malizia nella natura intellettuale. Ma ognuno intende che la bontà o la perfezione propria dell'intelletto è la verità.

Sono vere per necessaria conseguenza tutte le percezioni che l'intelletto non può disdire senza rinnegar se stesso e la propria natura, senza far cattiva e falsa la sua prima ingenita tendenza. Che se fosse cattiva, a che varrebbe l'intendere o il ragionare? Quanto più manifesta apparisse la necessità di affermar qualche cosa o di aderire a un giudizio, tanto più dovremmo dire ch'è inutile e ch'è dannoso, poichè seguiremmo una perversa natura. Ma questa medesima riflessione, con che intelletto sarebbe fatta? Con l'intelletto supposto fallace e storto. Saremmo avviluppati in una rete inestricabile, e legittima conclusione sarebbe vivere senza curarci dell'ordine intellettuale, tutto sbagliato. È l'antica obbiezione fatta al critico della ragione Emm. Kant, che poi l'ha giudicata impotente a conoscere il vero. Con che ragione l'ha criticata? E se non vale la ragione stessa, la critica che può valere?

È necessario tenere la bontà della natura come principio da non mettere in questione; senza dire che sarebbe un male l'essere ch'è l'attualità della stessa natura, e un male sarebbe l'universalissima e sommamente intima tendenza delle cose ad essere: perirebbe anche quel concetto che il bene è termine del più necessario e più comune appetito: *bonum est quod omnia appetunt.*

Se altri a questo resiste, è perduta ogni discussione con lui; tronchiamo ogni discorso.

Ora è posto nella prima e più intima operazione dell'intelletto il portarsi ad un oggetto inteso; il percepir qualche cosa che, formalmente almeno, non è lo stesso atto intellettivo; e, se s'intende l'atto medesimo, esso in qualche guisa a sè si oppone, come termine a cui l'atto si porta: il quale è in sè secondo la sua entità, ma *intenzionalmente* [1] ha se stesso come suo termine e suo oggetto,

[1] *Intenzionalmente* qui non significa l'intenzione attribuita alla volontà, ed è il portarsi al fine mentre per esso si vuole un mezzo: faccio una statua con l'intenzione di mostrarmi artista. Ma significa l'ordine dell'operazione all'oggetto a cui *tende.* Si applica il più delle volte all'intelletto, il quale tende a ciò che conosce o con una *prima* intenzione per conoscenza diretta della cosa intesa, o con una intenzione *seconda,* che torna sul primo atto e riguarda la cosa, com'è intesa o com'è rappresentata nell'intelletto. Così all'ordine intenzionale, che è delle cose rappresentate nella mente, si oppone l'ordine entitativo, che è delle cose costituite nella loro realtà.

per la riflessione con cui *sè in sè rigira;* e l'intelletto sa d'aver la cosa intesa come in sè rinnovata e rappresentata per una immagine prodotta nella mente, con ciò stesso che accoglie in sè l'oggetto inteso, ossia lo conosce. Questo insomma di portarsi con qualsiasi conoscenza, anche sensitiva, ad un oggetto conosciuto, è l'intima ragione della conoscenza medesima, non per riflessione che torni sulla stessa, ma per la diretta apprensione, che non è apprensione ed è nulla, se non inchiude l'oggetto come appreso e come rappresentato, secondo la parte che è conosciuta. E questo tutti pensano con immutabile e necessaria persuasione, ed è impossibile pensare altrimenti senza rinnegar la natura dell'intelletto.

Di più, questo è un fatto notissimo, che, per necessaria universale inclinazione, tutti sono portati ad apprendere fuori di sè quello che apprendono, un colore, un suono, una pianta, un cane; e riderebbero di chi dicesse di vedere, ma non veder nulla, di conoscere, ma non conoscer nulla. Onde mai un'inclinazione irresistibile di tutti, se non da necessità di natura? Dicano gl'idealisti, di questo fatto che spiegazione possano darci? Per essi non è che una perpetua illusione.

Ma questo è non dar ragione alcuna, e questo è assurdo. Perchè l'illusione può ammettersi in alcunchè di conseguente, che presuppone il reale e il vero, e con qualche parvenza o fallace somiglianza fa parere il primo ch'era senza inganno. Così l'immagine d'un uomo rieccitata nella fantasia di chi dorma è identica a quella che nella veglia s'impresse, e simile è l'atto di averla presente nell'immaginazione. Perciò vien che il dormiente, non avendo più il confronto tra l'oggetto immaginato e lo stesso veduto realmente, apprende quell'immagine come cosa salda. Ma ci fu prima la verace visione. Senza questa, nemmeno in sogno ci sarebbe l'inganno. Che se la vita fosse tutta un sogno, impossibile a discernere dalla realtà, di nuovo dovremmo dire che la natura è ingannatrice e falsa; che è tutta la malizia possibile nell'ordine conoscitivo.

Forse il Gentile, di dire che la vita è un sogno non avrebbe paura (p. 107): e infatti afferma che « lo stesso sogno diventa » realtà massiccia, positiva tanto da scuotere la nostra personalità, » appassionarci e farci vibrare di gioia o tremar di paura ». Evi-

dentemente, egli non pone quasi divario tra il sognare e il vegliare: in tutti i modi il sogno vien dopo la veglia; è impossibile incominciar da quello.

Sotto altro aspetto ritorna quasi la stessa osservazione, richiamando la comunissima nozione di verità. Perchè converrà forse studiare affine di saper dire: *veritas est adaequatio mentis et rei;* ma anche senza andare a scuola tutti sanno, nè cade in mente alcun dubbio, che si abbia il vero nell'intelletto quando si giudica conformemente alla realtà dell'oggetto; che si dica il vero quando si dice che la cosa è com'è di fatto. E se uno giudica o dice il contrario per ignoranza, è falso; se lo dice sapendo è bugiardo. Come si possono distruggere queste nozioni prime e universali del genere umano; tanto necessarie che eziandio chi fa lo sforzo di filosofare contrariamente, non può a meno di parlare secondo il comune linguaggio? Ebbene: quando parlano in cattedra o scrivono i loro libri, gl'idealisti distruggono anche quella nozione così semplice e così chiara della verità. Aristotele, trattando del concetto di verità nel II dei Metafisici, insegnò che cercando il vero nelle questioni difficili molti errano, non già nelle prime apprensioni o nei giudizi a tutti evidenti. Come, dice egli, l'ospite che entra nuovo in una casa, si smarrirebbe nelle stanze riposte; ma nell'atrio, come potrebbe perdersi? *In foribus quis errat?* Non dovrebbero errar così presto i nuovi eruditi, nei quali certo nè di coltura nè d'acuto ingegno è penuria. Incominciasi di fatto con errar grandemente nello stesso concetto di verità. È impossibile averlo quando si stabilisce che il pensiero è indipendente ed autonomo, senza aver norma in alcun oggetto, senza che ci sia nulla distinto dal pensiero stesso e che per conformità gli risponda. Ci sarebbe qui da dare qualche dichiarazione riguardo a Dio; ma non pensano a Lui gli avversari nostri, e qui noi parliamo del pensiero umano non infinito e non creatore delle cose poste fuori della mente. Dunque gl'idealisti fin da principio errano, distruggendo la prima ragion formale di verità. Per essi non v'è oggetto opposto al pensiero o conforme ad esso.

Il Gentile, che non può avere un legittimo concetto del vero, e nella sua dottrina l'ha perduto, tenta di ritrovarlo nella regione della moralità, osservando che dobbiamo esser padroni delle nostre

idee, e così hanno un valore, non solo le nostre azioni, ma ancora i pensieri, chè le idee formate per necessità *non sarebbero nè vere nè false*[1]. Qui si passa da genere a genere. Andranno *per sè* congiunte (ma *per accidente*, non sempre) la verità e la bontà morale; tuttavia è diversa la ragion formale dell'una e dell'altra: nè si capisce che un'idea sia *vera*, perchè, poniamo, concepita con *buona* intenzione. È un tentativo simile a quello di Emmanuele Kant, che volle ristorare con l'ordine pratico l'universo distrutto intellettualmente. Siamo di nuovo in tal distruzione di principî e di nozioni, che logicamente è impossibile ogni ragionamento. Se il pensiero va da sè, senza norma che lo diriga, o senza cura di conformarsi a un ordine entitativo, checchè si pensi sarà ugualmente vero, o, se altri vuole, ugualmente falso. Onde mai potremo partire per procedere e per conchiudere? Non possiamo ragionare: ma questa medesima è invitta dimostrazione che l'idealismo è da respingere come vanità e come il nulla assoluto, o certo come distruzione di tutta l'intellettualità. Non basta?

Ma dicano ancora: se nulla è, se si pensa bene pensando a capriccio, onde mai è venuto quel comunissimo pregiudizio, che, per pensare rettamente, convien dire il vero e conformarsi alle cose? Come s'è formato mai quel concetto di verità, che tutti hanno?

V'è una terza ragione nell'idealismo, com'è proposto, di radicale impossibilità. Vogliono i nuovi maestri che la stessa nozione di ente consista nel pensiero, e formalmente l'essere sia pensare. L'essere delle cose è esser pensato, dice il Gentile: *esse est percipi* (p. 2); perchè « l'idealismo è la negazione d'ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto » (p. 19). Ed io stesso « sono in quanto penso » o « per l'atto del pensare io sono » (p. 102 e 103), perchè come l'amore è amare, così l'anima

[1] *Teorica dello Spirito*, c. III, n. 17, p. 34. Ove il ch. Autore prosegue scrivendo che le idee, quando non dipendessero dalla nostra libertà e non si potessero giudicare come *nostre, sarebbero, sempre e tutte, quelle che una necessità naturale e irrazionale le farebbe essere.* Così egli. Ma come non sa che l'intelletto pure ha la sua determinata essenza, secondo la quale opera, almeno nelle prime operazioni, necessariamente e che questa necessità, appunto perchè dell'intelletto, è intellettuale o razionale? Non si oppongono dunque, riguardo all'intelletto, il naturale e il razionale.

è intendere, e non c'è da cercare uno spirito dal quale il pensiero proceda. Principio della filosofia moderna è il *cogito, ergo sum,* che nello stesso atto del pensare pone tutta la ragione e la formalità dell'essere. Nè le cose sono antecedenti al pensiero, nè sono poste in se stesse conseguentemente al pensiero, se non in quanto sono pensate; nè lo stesso pensante è, se non perchè pensa, e lo spirito non è che attività pensante, e il dire che altrimenti sia è una contraddizione; « essere e spirito sono termini contraddittori » (p. 20). L'essere dunque e tutta la realtà è formalmente il pensare.

Così gl'idealisti, e siamo così in piena rivoluzione del regno intellettuale. Tanto nel parlare quanto nell'intendere, per assoluta necessità di natura razionale, primo concetto è il concetto dell'ente e prima voce è quella che significa l'essere. Ond'è che nulla si può concepire nè dire se non inchiudendo ordine all'essere. Se dico possibile, intendo che può essere; se dico impossibile, intendo che non può essere; se dico *vero* o *falso*, lo riferisco al sì o al no dell'essere; se dico che uno ama, affermo ch'è amante, e così senza fine; di guisa che posso pensare senza avere per oggetto il pensiero, o senza riflettere sul medesimo; ma non posso pensare in alcuna guisa, nè l'ente nè il niente, nè la forma nè la privazione, senza riferirmi all'*ente*, come alla nota dappertutto inchiusa o supposta, e dello stesso pensiero devo dire o che è o che non è. E con questo, si badi bene, gli do un attributo che rispetto allo stesso pensiero è formale; e realmente il pensiero stesso è attuale in quanto ha l'atto di essere. Ed è manifesto che cotale attributo è più ampio del pensiero, perchè attribuisco l'essere ad altri soggetti che non sono il pensiero, e perchè penso l'essere sensa pensare il pensiero, non posso pensare il pensiero senza pensar l'essere, o dicendo che il pensiero è, o almeno che può essere. Dunque l'essere è prima del pensare.

Ci dispiace di trattenerci a dichiarar cose tanto evidenti, tanto comuni nel giudizio del genere umano. Quali argomenti porteranno i nuovi maestri, per distruggere quelle così profonde e così universali convinzioni?

Benedetto Croce, il quale procede più da letterato, dopo aver affermato qualche cosa, di che sembra che la coscienza un poco

lo rimordesse, insegnando non darsi vero concetto, se non è dell'*universale concreto* (e per universale intende che si estende a tutto, per concreto che è reale – ossia nel pensiero stesso, con una assai strana circolazione), si ferma un istante a riflettere che forse altri gli chiederebbe prove del suo dire (*Logica*, p. 34). Che prove dà, o come risponde? Protesta che non v'è da chiedere prova o dimostrazione; ricorda che al buon tempo antico i riottosi alle dottrine proposte erano domati con i cavalletti e con le nerbate; dice che inutile riesce ogni argomento con chi non ha l'anima ben disposta alla filosofia; e, se l'ha, senz'altro potrà intuire la bellezza e la verità dei nuovi sistemi; infine la nuova dottrina sta da sè, come insegnarono quei sommi genii ch'ebbero nome Fichte, Schelling, Hegel. In confronto a questo, per Benedetto Croce, è proprio un inutile arnese o non è che un guazzabuglio di parole la *Logica* d'Aristotele (p. 92).

E il Gentile? A un certo punto ha sentito anch'egli qualche difficoltà. Egli nega che sia ragionevole la distinzione, pur naturalissima, tra l'uomo che pensa e il pensiero attuato. Pare così al volgo degli uomini; ma quella distinzione presto svanisce con « la riflessione che è propria della filosofia, ossia di quel pensiero che comincia dalla scepsi sulle ferme credenze del pensiero comune » (p. 11).

La scepsi sulle ferme credenze, ossia sulle prime verità! Ammettiamo che si possa incominciar la filosofia con un dubbio metodico, il quale non accetti nulla che non sia evidente e rifletta anche sui primi assiomi, per accertarsi che sono necessari e innegabili. Non ammettiamo un dubbio reale intorno a cotesti assiomi, senza i quali, o con il solo dubbio intorno ai quali, rimane esclusa ogni affermazione possibile e preclusa la via ad ogni dimostrazione. Così chi dubiti davvero della potenza a conoscere il vero, mai più non uscirà da cotal dubbio. Chi sospetti per sè fallace la ragione e storta la prima tendenza dell'intelletto, con nessun argomento proverà mai nulla. Chi non intuisca l'assoluta necessità del non poter stare insieme il sì e il no d'una cosa stessa, nulla in eterno saprà. La *scepsi*, che sia vero dubbio di cotali fondamenti sui quali stanno e la cognizione volgare e la più alta filosofia, non è principio di scienza ma distruzione dell'intelletto.

Che se, riflettendo su qualche comune sentenza, un filosofo riconosca che v'è illusione, ben conviene ch'egli si armi contro il sentir di tutti con invitti argomenti, e faccia conoscere la cagione del facile inganno, e dimostri chiarissimamente che convien giudicare altrimenti. Senza questo, sta in favore del pensiero di tutti la presunzione che debba fondarsi in natura [1].

Per conseguenza, l'ammonirci che il filosofo incomincia con la scepsi sulle comuni sentenze, davvero non basta a farci accettare le tesi dell'idealismo. Aspettiamo che i suoi difensori ci mostrino con prove irresistibili che i nostri principî son falsi.

E questo vantaggio abbiamo noi dell'antica Scuola sopra tutti i novatori: che la nostra filosofia prende le mosse da verità, che non si possono negare senza negar la natura, da affermazioni comuni a tutto il genere umano, da principî sì ovvii che par quasi indegno d'uno scienziato l'enunciarli: tutti sanno che è così! Bene: ma poi su tali solidissime basi sorge il sicuro edificio della cristiana sapienza; e anche con Platone e con Aristotele monta a sublimi sfere, con la rivelazione poi si perde senza errare in una caligine luminosa. Al contrario, i nuovi maestri incominciano o dal negare quello che la natura suggerisce, o dall'affermare, quasi come un postulato, qualche proposizione che par subito o che è assurda. Come mai si può incominciar dal dire: *esse est percipi*? E che non v'è oggetto del pensiero? E che la cosa è soltanto perchè è pensata? E che non v'è un'anima onde il pensiero proceda? Ma come può alcuno sperar di procedere ragionando e persuadendo, dopo aver posto cotali asserzioni al cominciare della trattazione? Argomenti apodittici chiederemo per consentire; se non li danno, starem fermi al niego fin da principio, senza curare qualsiasi ingegnoso raziocinio così male avviato.

[1] Perciò avevano ragione di resistere a Galileo i sostenitori dell'antica credenza che il Sole girasse intorno alla Terra; poichè l'illustre scienziato aveva buone congetture ma non prove convincenti della nuova dottrina la quale più tardi doveva riuscir vincitrice. E hanno ragione di resistere a chi nega essere la bianchezza una semplice qualità, quelli che pur si attengono al comune giudizio, fondato nelle prime apparenze. Ma se altri dimostri la cagione dell'apparir così il bianco, benchè la bianchezza non sia semplice, quella resistenza potrà divenire eccessiva.

Vedremo ora che valore abbiano i tentativi altrui per far accettare l'idealismo.

* * *

Il pensiero è primo assolutamente, è apercezione originaria, è autocoscienza, poichè non altro che il pensiero è a noi per sè noto e d'esso solo unicamente siam certi. Perciò siamo in quanto pensiamo, e bene il *cogito* di Cartesio è tutta la ragione del nostro essere: *cogito, ergo sum: sum scilicet in quantum cogito.* Così argomenta il Gentile.

Ma quasi tutto dobbiam negare. Non è vero che il primato convenga assolutamente al pensare, nè nell'ordine della nostra conoscenza, nè tanto meno nell'ordine entitativo. Non nell'ordine entitativo, per le ragioni già recate sopra, e che porteremo ancora confutando l'errore che il pensiero umano sussista in sè, nè inerisca ad un soggetto, nè proceda da esso. Ma nè pure nell'ordine conoscitivo, in quanto si considera il pensato o il conosciuto. Ossia, in quest'ordine dobbiam distinguere: è primo, come atto che costituisce la cognizione, concedo; è primo come oggetto e termine della conoscenza, nego.

Non è possibile che primo conosciuto sia il pensiero stesso. Perchè un necessario ordine ideale ci costringe a concepire formalmente primo, o in sè già costituito, il termine proprio del pensiero. Non pretendiamo che la precedenza sia reale e di successione; ma sì di ragione o formale. Che però in Dio stesso il suo Pensiero è veramente identico con l'infinita Essenza; dobbiamo per altro serbare il necessario ordine dei concetti, e però dire che primo oggetto dell'infinito Pensiero è la divina Essenza. E questa è appresa come ragione dell'essere il Pensiero divino; non poniamo il Pensiero di Dio qual ragione del suo Essere. Ed Egli nominò Se stesso a Mosè: Colui che è, *Qui est.* Questo è il primo, e nè pure in Lui è formalmente primo il Pensiero.

Tanto più questa disposizione, non formalmente soltanto, ma realmente ancora, è necessaria nella creatura, ove l'essere non è pensare; come vorreste farci credere che dormendo o in letargo non siamo? E il pensiero non può apprendersi costituito, prima

che sia messo in atto; e conseguentemente a questo, e non antecedentemente, può essere conosciuto. Ma se già è, ha il suo pensato. Dunque ripugna che il suo pensato sia esso medesimo.

Riguardo agli spiriti liberi, che son gli Angeli, insegna l'Angelico che il primo obbietto da ciascuno inteso è la sua stessa spirituale natura. Riguardo a noi, nè pur questo può dirsi, e per la nostra dipendenza dal senso, e per aver come proprio oggetto le nature corporee, la prima nostra conoscenza, eccitata di fuori, si termina a *qualche cosa* che fuori esiste. Perciò si richiede lo svolgimento degli organi che servono ai sensi interni, o nei quali principalmente risiede la fantasia. Se il nostro pensiero fosse indipendente, autocosciente, libero e primo come vuole il Gentile, non vi sarebbe ragione di quella dipendenza dall'ordine materiale, che nell'umana esperienza è evidente.

Non è vero adunque che del solo pensiero noi siamo certi. Anzi prima siam certi, ossia l'intelletto acquista prima indubitata notizia dell'*essere qualche cosa*, onde vengono al bambino le prime sufficienti impressioni, per avere un oggetto da conoscere. E questo oggetto esterno, questo e non altro, benchè sotto la nozione confusa di *qualche cosa* o di *ente*, è il primo pensato. Soltanto dopo questo primo atto può sorgere la riflessione, con cui percepiamo la nostra operazione, il sentire e l'intendere; benchè l'analisi che distingua i due atti debba venire più tardi assai, e per molti filosofi non sia venuta ancora. È assurdo che prima sia appresa la conoscenza, tuttavia non formata. Alla ragion di conoscenza appartiene avere in sè a suo modo il conosciuto: il processo indistinto che gl'idealisti vorrebbero, è impossibile.

Che mai? dice il Croce: ammettere una eterna realtà rispondente al pensiero, è un atto di fede, non ragionato e arbitrario (*Logica*, p. 116). Rispondiamo che assai profondo è l'errore contenuto in queste parole. Vi si suppone che sia appreso il pensiero e l'atto conoscitivo, e da questo il conoscente passi all'oggetto, quasi arguendo da effetto a cagione o da segno alla cosa segnata. Chiederemmo ancora una volta agl'idealisti, perchè mai abbiamo l'istinto di considerare la sensazione o il concetto, come immagine di alcunchè posto di fuori: perchè mai la natura ci porti a così invincibile illusione. Ma è falsa la supposizione d'un tal processo.

Certo così non arriveremmo a conoscer mai nulla. Converrebbe che prima vedessimo l'atto nostro o la spécie che abbiamo nella nostra facoltà; che per altra via ci fosse presente l'oggetto; che facessimo il confronto e vedessimo la somiglianza. Così, conosco un amico, vedo il ritratto, dico che è simile. Nel nostro caso vedremmo il ritratto d'un ignoto: chi ci dice che lo rappresenta? Tutto cotesto è da rigettare. L'atto conoscitivo è per sua intima ragione percettivo del termine che gli sta innanzi. Non è veduto qual rappresentazione, ma esso è visione, non di sè ma dell'oggetto. Non se ne deduce l'oggetto, ma l'oggetto è inchiuso nell'atto come termine a cui l'atto per sua intima natura e con tutto sè si porta o tende.

Anzi già vi è, in quanto l'atto l'ha in sè come rappresentato, e qual compimento del suo essere operativo e conoscitivo. Di che viene a svanire l'inutile questione già posta dai cartesiani, i quali anch'essi si avviavano per via sbagliata, cercando il *ponte* tra i nostri atti percettivi e l'oggetto percepito. Come faccio io a passare dall'impressione che ho nella retina all'astro che vedo scintillante? Come dal pensiero dell'albero all'albero che è fuori di me? Come? Ma nego il supposto che ci sia fiume o valle da passare: già sto sulla sponda desiderata; e non solo non ci vuol ponte, ma neanche è possibile. Per ciò stesso ch'io vedo, ho in me l'oggetto veduto; e meglio per l'intelletto. Chè se non l'avessi come sopra si è detto, mai non ci passerei. Nè, del resto, avrei pur voglia di passarci.

Diciamo adunque a Benedetto Croce che ammettere l'esterna realtà non è atto di fede, e non è nè ben nè male ragionato; anzi è lo stessissimo atto conoscitivo, che non è più conoscenza e non è più nulla, se non apprende, se non ha in sè come appresa, l'esterna realtà.

Diciamo al Gentile esser falso ciò che egli pretende, non esserci noto che l'atto puro del pensare, non alcun ente a quello presupposto, non un soggetto da cui l'atto proceda. L'ente obiettivo che è pensato è noto nel pensiero stesso, ancora prima che il pensante rifletta sul suo pensiero. Il soggetto poi è noto nella riflessione, ove l'atto non è percepito come sussistente o per sè stante, ma in quel modo che realmente ha nel suo essere, come

atto d'uno che pensa, come attuale operazione d'uno che non sempre opera così. Non si vede la bianchezza, sì il bianco; benchè per la bianchezza sia visibile. Similmente non si ha coscienza d'un pensiero separato, sì d'un pensante, che ora nel suo operare è manifesto. Non diciamo già che volgarmente questa analisi sia fatta, e si sappia parlare di sostanza e d'accidente, di soggetto e d'atto elicito. Ma come il primo ente è quello che sussiste, e per esso sono possibili, o possono esistere, le sue varie disposizioni, tra le quali è l'operare in atto; così è intelligibile per sè ed è per sè appreso il soggetto operante o pensante, benchè l'attuale operazione o l'attuale pensiero sia la ragione dell'essere al soggetto percepito e noto. Ulteriore riflessione e forse studio di buona filosofia ci vorrà per discernere senza errore il soggetto dall'atto, e per sapere che l'atto ha un'entità distinta dal soggetto, e che da esso procede; ma nella più ingenua e prima riflessione è percepito quello che veramente è: un soggetto informato dal suo pensiero; un complesso, appreso indistintamente, di operante e di operazione, il quale poi è quello che dice: Io penso.

Sì, dice il Gentile: ma questo Io è noto soltanto per il pensiero; dunque non è altro che il pensiero. Rispondo distinguendo: Il pensiero è quello che pone in atto l'anima spirituale e però la rende manifesta, è vero; il pensiero manifesta solo se stesso come alcunchè di separato o solo o per sè stante, è falso; poichè nè pure ha esistenza così. Si manifesta qual è, atto di un pensaute; non appare quale non è, atto sussistente.

Ma quel pensante è ignoto! — Assolutamente non è vero, e a gran torto un tale errore è penetrato nelle menti dei seguaci di Emmanuele Kant. Come è falso il dire che è ignoto l'oggetto del pensiero, mentre tutto il pensiero sta nel conoscere l'oggetto, così è falso il dire che è ignota l'anima, mentre essa si fa presente a se stessa, in quanto appunto è attuata nel pensiero. La sua esistenza è manifesta nell'essere in atto operante; l'essenza si dimostra nell'essere soggetto e principio dell'atto medesimo. Non sarà questa notizia intera, oltre la quale non sia altro da cercare: ma per il resto vi saran pure altre manifestazioni, e quanto è noto il pensiero, altrettanto per esso è chiarita la natura del suo soggetto.

Ma non è forse legittimo il detto cartesiano: *cogito, ergo sum?* E vuol dire che tutto l'essere sta nel pensare: non è dunque noto altro che la pura attualità del pensiero. — Si risponde a questo che quel detto (omettendo questioni a noi ora non pertinenti) può prendersi in retto senso, in quanto nell'atto del pensare siamo consapevoli e del nostro operare e dell'esistere; sarebbe preso assai male, se altri lo interpretasse a modo degl'idealisti. Ma non v'è ragione d'attribuire un tal errore al Des Cartes; poichè nel dedurre il *sum* dal *cogito* mostra che logicamente il primo è contenuto nel secondo, non accenna per nulla all'identità dell'uno con l'altro. Il conseguente per caso sarà talvolta una cosa stessa con l'antecedente: ma allora non v'è raziocinio, sì dichiarazione soltanto. Per sè, il conseguente è contenuto nell'antecedente più ampio o più noto, come parte del medesimo. Qui il *cogito* è più noto, come atto che eccita la coscienza; se ne deduce l'esistenza, che è necessaria per operare e che probabilmente importa pure altre verità.

Ma il pensiero, dicono, è tutta l'attualità del pensante come tale: dunque non può manifestarci altro che lo stesso pensiero, e solo per esso vi è l'essere: io sono in quanto penso. — Rispondiamo che dalla premessa soltanto segue potermi io conoscere in atto in quanto penso, e non per altre operazioni; non segue ch'io nel pensiero non apprenda la mia esistenza, fuor della quale il pensiero stesso è impossibile. Nè siamo coscienti d'un pensiero libero e indipendente; bensì d'un pensiero che è concreto nel pensante, e che è unito ad altri atti concomitanti, e che talora è impedito o interrotto, e che succede ad altri pensieri con unità di soggetto, e che rivela un Io, al quale altre ed altre attribuzioni competono. Ancora una volta: questa è natura, e siamo da essa costretti a dir così: gran violenza le fanno gli avversari nostri.

* * *

Molte cose essi pur dicono per inculcare la loro sentenza che il pensiero dev'essere creatore del pensato, ossia che questo non ha in sè altra esistenza fuor di quella che gli compete, formalmente e precisamente in quanto è nel pensiero. Portano a dimo-

strar questo l'autorità di Giambattista Vico, che ha detto: *Verum est factum:* è opera dell'intelletto, e però nell'intelletto medesimo. E non dicevano forse gli antichi che il conosciuto è nell'intelletto, di cui è *omnia fieri?* Ed è assurdo pensar qualche cosa fuori della mente: sarebbe cosa ignota e però come se non fosse, o certo non potremmo affermarla. Ma di più, evidentemente il pensato o l'oggetto è soltanto nel pensante: perchè *pensato* ed *oggetto* son relativi al pensiero. Or non hanno tal relazione se non in virtù del pensiero stesso: questo li fa quello che sono. E i relativi sono insieme *re et ratione:* dunque ripugna che il pensato o sia prima del pensiero, o sia fuori del medesimo. Finalmente, se l'idea contiene la ragione del suo oggetto, è necessario che questo dipenda da quella. Altrimenti, quale cagione potrebbe assegnarsi del convenire in una stessa ragione due forme che per la loro entità sarebbero supposte così disparate e lontane?

In tutte queste prove, che abbiamo raccolte dal volume del Gentile, noi riconosciamo acuto ingegno: ma anche i sofismi hanno spesso acutezza. Or l'acutezza sarà spuntata, osservando in primo luogo che il pensato, *formalmente come pensato,* ha senza dubbio il suo essere nell'intelletto che lo pensa, e così ne prende il modo di atto spirituale, di verbo mentale, di universalità; *materialmente,* peraltro, o come soggetto o come entità reale, prima esiste constituito in se stesso. E questa è perfezione dell'intelletto di poter concepire in sè per proprio atto la ragione essenziale delle cose che esistono nelle loro diverse nature. Che se talora pensa alcuna cosa non esistente, diciamo che o finge un possibile, o anche concepisce un *ens rationis,* del quale l'obiettiva realtà non è nè può essere fuor della mente pensatrice. Senza ingannarsi tuttavia, e se s'ingannasse sarebbe deficiente come intelletto, e opererebbe contro la sua ingenita tendenza. Senza ingannarsi, perchè non giudica che quel possibile esista, e tanto meno che sia reale quell'*ens rationis:* sa che è finzione dell'intelletto, quasi per dar corpo a qualche apprensione suggerita dalle apparenze, ma che non esiste altrimenti. Tutto al contrario per gl'idealisti, il vedere e più l'intendere, con l'invincibile inclinazione a porre fuor di sè l'oggetto conosciuto, non sarebbe che un perpetuo sogno: ma cattivo sogno, perchè ingannatore; strano sogno, perchè presenterebbe cose non mai vera-

mente note nella loro realtà; sogno impossibile, poichè nessuno può assegnare cagione alcuna di così innaturale eppur naturale illusione. Dunque il pensato è nella mente soltanto, se è una speciale finzione, come l'*ens rationis*, concepito per analogia all'ente reale, è vero; è soltanto nella mente, trattandosi del primo oggetto che è la realtà delle cose, formalmente secondo l'*ordine intenzionale*, che ha nell'intelletto tendente al suo termine, è vero; secondo l'*ordine entitativo*, che all'intelletto di sua natura si presuppone, è falso.

Al detto di G. Vico, *verum est factum*, osserviamo che se egli volle dirlo in tutta la trascendentale ampiezza della verità, certamente ha sbagliato, poichè l'Essere assoluto di Dio in nessuna guisa è fatto, ed è il primo Vero. Quanto al vero di natura, è fatto rispetto a Dio; non è fatto dall'intelletto nostro. Che state a cercare con sì diligenti esperienze, se il vero lo fate voi? Se finalmente ha voluto dire che interamente a noi noto è soltanto quello che facciamo con la nostra arte, ha detto bene. L'uomo conosce a pieno il congegno ch'egli mette nelle sostanze di natura, o l'ordine che dà alle forze. Che cosa poi sieno coteste sostanze e forze, lo congettura dagli effetti e dai segni; è lontano dall'esaurire il profondo segreto.

Ed è vero che l'intelletto *fit omnia:* ma in quella misura che giugne a conoscere, non in guisa da avere in sè tutta l'intima struttura degli oggetti appresi. Perchè, salvo le opere di arte meccanica, non si sa il tutto di cosa alcuna. B. Croce protesta ch'egli vuole la totalità del vero (*Logica*, p. 119); e ricordiamo gli scandali dei modernisti per l'antica definizione: *adaequatio mentis et rei*. A tutti è nota la distinzione fra l'apprendere e il comprendere: si apprende ogni oggetto, del quale si ha qualsiasi nozione; si comprende quello che, almeno nella sua assoluta costituzione, è tutto noto. Così apprendo fisicamente un tavolo, del quale afferro l'estremità; comprendo una noce, che chiudo in pugno. Gli antichi lo sapevano meglio dei modernisti, e intendevano l'*adaequatio*, in quanto la cosa, nella parte nota, era in sè come l'intelletto la giudicava.

Ma la parte ignota è come se non fosse! Quanto al presente atto dell'intelletto, passi: non riesco ancora a conoscerla. Ma forse

riuscirò più tardi; e poi è certissimo che c'è quel resto, appreso almeno confusamente, senza il quale nè pur la parte che intendo sarebbe possibile. Così vedo un bianco, e non so che sostanza sia: nessuno può dubitare che sotto quella bianchezza un soggetto esiste. So che c'è, e forse lo potrò specificare.

Da quello che abbiam concesso, essere il pensato, formalmente come pensato, soltanto nella mente, arguiva il Gentile che l'oggetto assolutamente non è altrove, per la connessione tra i relativi. Di questa connessione egli si servirà anche altre volte. Intanto osserviamo che sì, conseguentemente al pensiero e non prima, l'oggetto può dirsi pensato: ma non è vero che questa minima relazione (per gli antichi era sol di ragione e non reale) sia tutta la realtà della cosa conosciuta. Così se Pietro è padre di Paolo, Pietro non ha l'esser di padre (questa sì, è relazione reale), prima che esista Paolo suo figlio: ma esisteva già come uomo, ed era Pietro. Quanto poi all'essere *intensionale,* che l'oggetto acquista in chi lo pensa, concediamo che tutto dipende dal pensante e in questo è. Ma grande confusione è quella, dell'essere formalmente pensato con la reale costituzione dell'oggetto pensato, che sottilmente gl'idealisti tentavano.

Come avviene che l'idea contenga la ragion formale del pensato, se questo non dipende da quella? Qui abbiamo un bello argomento da svolgere, e vi è tutta la teoria della perfezione intellettuale. Ne parleremo alla fine di questo scritto, quando potrem riposare nella luce della divina verità, dopo aver combattute le ombre nelle tenebre dell'errore. Per ribattere con un primo colpo l'obbiezione diciamo che, quando due cose convengono, o l'una è dall'altra, o ambedue da una antecedente: troppo presto si vuol dunque dedurre che la cosa deve dipendere nella sua assoluta realtà dalla mente. È vero che tutti gli intelligibili dipendono dal primo Intelletto, che è il divino. Sì, perchè da Lui è la natura, meglio che dall'umano artefice il suo lavoro; sì ancora, perchè quell'Intelletto è identico con l'Essere assoluto, il quale, perchè è di sua natura (unico davvero in cui l'Essenza è l'Essere), può sopra ogni ente, e dà la natura e dà l'essere, come suo proprio effetto: a che non giugnerà mai l'intelletto finito, che non è l'essere, e basterà per esso o produrre in sè un concetto, o dirigere il moto

che pone un certo ordine nelle cose esteriori: è tutta l'Arte umana. Dunque le cose tutte di natura dipendono dall'Arte o dall'Idea creatrice di Dio: creatrice anch'essa, non perchè formalmente intellettiva, ma perchè identica con l'infinita Essenza che è l'Essere. Le stesse cose sono invece regolatrici della mente umana, la quale, secondo le impressioni ricevute dai sensi, forma le specie e i concetti, rappresentanti le cose naturali, in quella parte che le avute impressioni ce ne rivelano, o immediatamente o per deduzione. Così dissero gli antichi che le cose tutte sono misurate dal divino Intelletto, sono misura del nostro. E da Dio stesso, il quale al principio ordinava la creata materia e infondeva negli Spiriti pur creati le specie di ciò che faceva, le cose ad un tempo e le menti angeliche ricevevano analogamente le stesse forme, o naturali ed entitative, o intenzionali nell'intelletto. *Aut unum ab alio,* diceva l'Angelico, *aut utrumque a tertio.*

* * *

Resta forse l'argomento precipuo dell'illustre avversario, il quale ripete insistentemente che se il pensiero suppone costituito il suo oggetto e non lo crea, convien dire che per lo stesso pensiero non è mutata la realtà dell'universo: il pensiero dunque è nulla. Ora la filosofia moderna discretissimamente domanda che il pensiero almeno sia qualche cosa. Si capisce che è, se esso è creatore di quel che pensa. Per gli antichi non aveva valore; per i nuovi maestri l'ha immenso.

Così gli avversari nostri, dei quali tutto il ragionamento riduce a dire: l'oggetto è presupposto al pensiero e in sè esiste prima d'essere pensato: dunque il pensiero, che non muta la realtà delle cose, non muta niente, e però esso è nulla. Ma affinchè il pensiero sia qualche cosa, e meglio che l'esterno oggetto materiale, non v'è bisogno che faccia essere l'oggetto medesimo: basta che per esso sia mutato il soggetto che pensa. Per il pensiero è formalmente costituito il pensante come tale; vi è nell'universo un atto nuovo, che prima non era, se non in potenza o in virtù; questa parte nobilissima dell'universo, che è il soggetto intellettivo, è cresciuta di perfezione, e in essa è cresciuto l'universo, nè chi bene intende ignora

che vi è pure intervenuta l'intima mozione della prima Causa, o di Colui che tutto muove. Chi pretendesse che per il solo pensiero fosse creato l'oggetto pensato, o fosse costituito l'universo, dovrebbe dire o che non c'è altro pensiero fuor del primo, o dell'infinito Iddio; ovvero che l'universo non è altro da quello che un pensiero limitato e che non ha l'essere per sua natura è potente a produrre: un fantasma, un sogno, un *ens rationis*.

E questa è veramente l'altezza, a cui la nuova filosofia o l'idealismo eleva l'intelletto: è una distruzione e del pensiero e dell'universo. Del pensiero, a cui si toglie la ragione di conoscenza, tutta posta nell'attingere una realtà esistente, o giudicarla, affermando quello che è e negando quello che non è. È distruzione dell'universo, mentre non gli si concede altra esistenza da quella che può avere in virtù d'un pensiero, che non è certo creatore della realtà in sè esistente, come quella che il genere umano attribuisce alle cose; ma soltanto può produrre il verbo nella propria mente, il verbo che è perfezione ultima della stessa mente, ma ristretta ad essa, ma accidentale e mutabile: non è e non può essere la sostanziale entità dell'immensa opera di Dio e nel mondo corporeo e nell'altro più ammirabile assai degli Spiriti.

Essi riducono al nulla e le cose tutte e il pensiero stesso. È inutile incominciar con la *scepsi* sulle più ferme credenze degli uomini, se non ci sono argomenti validi, nè per mantenersi in quella scepsi, nè per impugnare gli altrui certissimi insegnamenti.

Che cosa e quanto grande sia per gli antichi, e per tutti quelli che loro tengono dietro, il pensiero, che il Gentile teme da noi diminuito, diremo appresso, quando pur dichiareremo la ragione del poter l'idea conformarsi alle cose, delle quali non può dirsi creatrice.

GUIDO MATTIUSSI S. I.

NOTE E DISCUSSIONI

De Mendacio

Supplementum duarum priorum partium

(Cfr. « Gregorianum », I, p. 11-40).

Gratum nobis fecerunt qui primam nostram lucubrationem de Mendacio attente legere voluerunt; magis gratum ii qui, propositis difficultatibus, nobis praebent occasionem quaedam clarius definiendi, et simul ostendendi magis quo arto nexu hodiernae haesitationes vel concessiones in mutua verborum communicatione, et confusiones inductae in philosophia morum, inter se conectantur.

Antequam alteram argumenti nostri partem aggrediamur, — quod in proximum horum Commentariorum fasciculum differimus, — factis quaestionibus respondere vel difficultates breviter enodare iam in praesens conabimur.

Ordine quaesita et responsa ponenus.

I. — Pag. 20 definitioni quae hodie a non nullis defenditur: mendacium est *negatio veritatis auditori debitae,* haec opponuntur: « Proprie alteri debetur id ad quod ius habet... Ratio iuris hic sine usu esse comprobatur. Etenim, cum consentienti non fiat iniuria, et consensus cum expressus tum prudenter praesumptus esse possit, pro varia audientis voluntate, culpa mendacii committeretur vel abesset ». — Contra obicitur: Haec constanter supponunt ius ad veritatem a privatis abdicari posse. Quid autem si ius illud sit *inalienabile*? Et tale esse videtur. Nonne tunc ruit ipsa argumentatio?

Resp. Re vera, inter scriptores morales qui post Innocentium XI scripserunt, fuere qui, occasione errandi sumpta ex damnata propositione [1], ad iura alienabilia vim limitarunt principii: « Consentienti non

[1] « Copula cum coniugata, consentiente marito, non est adulterium; adeoque sufficit in confessione dicere se esse fornicatum ». Prop. 50, damnata 2 mart. 1679, *Denz.*, n. 1200. — Quasi sola violatione iuris mariti adulterium a fornicatione distaret!

fit iniuria ». Sed S. Thomas (2, 2, q. 59 a. 3; in l. 1 *Eth.*, c. 9), Molina (*De Iust. et Iure*, tr. 1, d. 11) arbitrariam istam principii extenuationem ignorarunt; Lessius (*De Iust.*, c. 7, d. 3) eam diserte redarguit.

Fundatum enim tum in ipsa iuris notione, quod est ad alterum, quodque, respectu habentis, non est nisi facultas, tum in universali regula: « nemo sibi iniustus esse potest », — principium istud est universale. Ac nihil huc efficit distinctio iuris alienabilis et non alienabilis. Ut cesset iniustitia, nulla iuris alienatio postulatur: sufficit ut ius, etiam manens, non opponatur. Nonne sine ulla iuris alienatione, facere possum ut qui per agrum meum transit non sit iniustus? Cfr. plura de hac re in nostro opere *Quaestiones de Iustitia*, n. 140 ss.

II. — Pag. 23, supra, haec leguntur: « Tunc enorme illud concedendum est: moraliter non referre vel etiam bonum esse ut scienter dicas falsa: quod nemo admittet ». Contra verba ista haec exceptio profertur: Sane nemo istud admittet generaliter dictum, sed quid si circumscribas concessionem casu quo secretum tegendum sit? Nonne tunc scienter dicere falsa bonum esse potest? Nonne regula ita poni possit: scienter dicere falsa est per se, i. e. plerumque malum, per accidens vero, seu, in aliquo raro casu, poterit esse honestum et bonum?

Resp. Observes, in primis, verba impugnata posita esse antequam de intrinseca mendacii malitia ex professo sit actum. Quare ultro fatemur, in ea lucubrationis parte, intrinsecam malitiam nondum esse demonstratam. In loco allegato mere refellitur falsa mendacii descriptio qua dicitur « esse *debitae* veritatis negatio ». Ideo posita est disiunctiva haec interrogatio. Debeone dicere vera quia sunt vera, an quia talia vera? Si prius teneas, vox *debitae* est superflua. Si alterum, tunc dicere *vera* fit res in se moraliter indifferens. Et illatio est manifesta. Si enim non debeo dicere vera quia vera sunt, si scienter dicere falsa non est semper malum, si non est perpetua obligatio dicendi vera quotiens loquor, officium dicendi vera non nascitur ex usu loquelae ut sic, sed ex accessu circumstantiae quae creat obligationem; et sive haec circumstantia frequenter vel plerumque accedat sive raro, in utroque casu, manet tamen istud: « dicere vera » ut sic, non est moraliter necessarium. Ergo scienter dicere falsa est res in se indifferens, quod nemo admittet. Non alio modo ratiocinatur Eximius Doctor, postquam (*De Fide*, d. 3, s. 5, n. 1) mendacium esse posuit locutionem contra mentem, seu qua scienter falsum profertur. Hoc enim primo argumento utitur ad intrinsecam mendacii sic definiti malitiam

comprobandam: « Certum est mendacium per se spectatum, non esse bonum neque indifferens, ut etiam barbari sentiunt: est ergo per se malum ». Observes voces *per se*, hoc Suarezii loco, idem valere quod, « spectatis his solis notis: loqui contra mentem ». — Si vero unam exceptionem admittas, mendacium non iam praecepto negativo legis naturalis prohibetur, quod nullam patitur exceptionem; iam non probatur quod antiqua sapientia tradebat: « turpe est mentiri »; nullum iam est proprie dictum mendacii peccatum; qui mentitur non erit reus peccati commissionis sed omissionis, quatenus per occasionem loquelae sicut per occasionem gestus, ambulationis, iustitiam vel caritatem violaverit.

Quid autem si vim illationis sua distinctione mendacii et falsiloquii hoc modo evadere conentur: *Vera*, quia *vera* sunt, *plerumque* dicere debeo, ne peccem falsiloquio; *talia* vera, i. e. vera audienti debita dicere debeo, ne peccem mendacio, quod est intrinsece illicitum.

Ista dicendi ratione illationem confirmant, nedum illam evacuent. Namque re ipsa fatentur intrinsecam malitiam mendacii ab ipsis repeti ex *iniustitia* non ex veracitate. Unde « turpe est mentiri », idem ipsis est quod: « turpe est iniustitiam committere per loquelam ». Falsiloquium autem, quod non semper vetatur, in se non est turpe. Ratio ergo prohibitionis generalis erit officium accedente circumstantia creatum.

Frustra quoque ad solam necessitatem servandi secreta licitum sui falsiloquii seu mendacii usum restringere conantur. Quo enim argumento istud efficient? Cum in pluribus aliis falsiloquiis seu mendaciis socialis utilitas immediata inesse videatur, plura alia mendacia excusare logice cogentur, sicut plura alia re vera excusavit auctor « falsiloquii », Hugo Grotius. Cfr. *De Iure belli et pacis*, l. 3, c. 1, n. 12 ss., ubi excusationes colligit ex aetate, ex consensu praesumpto illius quocum loquimur, ex iure Superioris, ex bono tuendo.

Ast, sic fortasse quispiam instabit, admissa quoque intrinseca mendacii malitia, estne ideo omnis exceptio exclusa? Nonne hominem privata auctoritate occidere, res intrinsece mala perhibetur? Communis tamen sententia licere dicit ut iniustum aggressorem, quem aliter repellere nequeas, privata auctoritate occidas.

Resp. Prorsus repugnat ut quod *intrinsece* inhonestum declaratur simul, in aliquo casu, licere dicatur. Exceptio huius modi ipso verbo *intrinsece* excluditur. « Quod per se malum est semper et ubique vitandum est... non potest res per se mala desinere esse mala ». Sic Suarez, *De legibus*, l. 1, c. 13, n. 4. Quocirca Eximius Doctor occi-

sionem iniusti aggressoris hac alia ratione excusat, quia praecepta « quaedam versantur in materia quae non recipit mutationem vel limitationem, ut est vel generale principium, *Non sunt facienda mala,* vel interdum particulare praeceptum, ut *Non est mentiendum;* alia vero sunt quae ex parte materiae mutationes recipere possunt, et ideo limitationem vel quasi exceptionem admittunt » (*Ibid.*, n. 7). Negabit itaque rem intrinsece malam complete describi per verba: *Occidere hominem,* vel *Occidere privata auctoritate*, sed haec addenda esse: *et aggrediendo.* Quod ipsi, ut patet, probandum superest. S. Thomas, cui sufficit haec formula inhonestatis intrinsecae: « homicidium privata auctoritate peragere », diversam et pleniorem nobis tradit explicationem, de qua sermo redibit in tertia nostrae disputationis parte.

III. — Pag. 28-29, non semel petitione principii peccari videtur. Qui enim allegant abusionem verborum contra finem institutionis loquelae, semper supponunt loquelae hunc finem *unicum,* finem *essentialem* et stricte *perpetuum,* esse communicandi mentem; supponunt loquentem non posse loqui nisi ad mentem suam exprimendam. Nonne finis *normalis, per se,* loquelae esse possit communicandi mentem; *accidentalis* autem occultandi mentem?

Resp. Qui abusionem verborum contra finem allegant, alios fines seu utilitates loquelae praeter mentis communicationem non negant, sed in mentis communicatione *primarium,* immediatum loquelae finem agnoscunt. Iam vero, quando finis huius modi pertinet ad ordinem rationis cui subdimur, usus ad alios fines licitus non est, nisi fini primario non adversetur. Sic alii fines, praeter prolis procreationem, matrimonium et usum matrimonii honestant; nullus tamen usus *contra illum* finem primarium permittitur. In evolutione autem argumenti, finem loquelae ad ordinem rationis pertinere demonstravimus. Quocirca licebit quidem voce seu facultate loquendi uti ad canendum, ad recitandas fabulas, ad iocandum, non autem ad proximum decipiendum circa ipsos conceptus quos loquens ipsa loquela declarat velle manifestare: id enim primario fini loquelae contrarium foret.

Et sic etiam constat ordinem non posse statui talem (saltem si de occultatione per mendacium agitur): loquela regulariter instituta est ad manifestandos conceptus, accidentaliter autem ad eos occultandos. Namque natura nihil ad fines inter se oppositos instituit. Si verba sunt naturaliter *signa conceptuum* quos habemus, nequeunt simul esse signa conceptuum quos non habemus sed habere fingimus.

IV. — Pag. 33-34, quaedam fraus in ipso verborum usu committi videtur. Etenim quod de mutua *hominum* communicatione, i. e.

de mutuis relationibus inter homines dicitur, subinde ad communicationem *veritatis* seu *mentis* applicatur.

Resp. Verbum *communicatio* constanter in allegatis paginis de communicatione conceptuum seu mentis quae ad mutuum hominum commercium seu ad mutuas relationes necessaria est, non autem de ipsis relationibus intellegitur. Id ab initio manifestum fit per verba « homo... signis materialibus et exterioribus uti debet ut *conceptus suos* cum aliis communicet ».

Quae autem eo loco exponuntur huc tendunt, ut appareat ordinem loquelae, seu verbi oris ad verbum mentis, esse talem cui subordinati simus, non autem quem, sicut ordinem ovi ad gallinam vel pilei ad tegendum caput, nobis subordinare ac proin contra immediatum eius finem usurpare possimus. Anno 1896, P. Lehmkuhl s. m. de ista re haec apposite nobis scribebat: « In rebus quarum plenum dominium hominibus concessum est, *abusus* non habetur, quando quis re aliqua utitur etiam ad alios fines quam quem habet res ex natura sua, modo sint hic et nunc fines rationabiles... Verum in abusu verborum aliud obtinet. Ibi habemus signum et rem quae habeat usum et finem intrinsecum a Deo necessario volitum... habetur finis bono singulorum superior ».

V. — Finis indicatus a Suarez, in loco allegato pag. 29 « et ita possit iniri et servari inter naturas rationales societas et fidelitas » nihil plus exigit nisi ut locutio regulariter vera sit. Ipsa enim *fidelitas* in relationibus humanis postulat ut secreta serventur.

Resp. Haec Eximii Doctoris verba finem indicant ulteriorem, propter quem constitutus est finis immediatus, quem ipse hoc modo reddit: « ad hoc institutum est a natura verbum *externum ut per illud significemus internum,* et ita possit iniri et servari inter naturas rationales societas et fidelitas ». Iam vero, quando agitur de lege naturali vel ordine rationis, finis ulterior numquam intendi potest modo qui fini immediato sit contrarius. Namque ordo cui subordinati sumus non potest a nobis propter ullum bonum perturbari: « Non sunt facienda mala ut eveniant bona ».

VI. — Verba Ill. D. Waffelaert, quae pag. 35 allegantur, continent quidpiam enorme, subeundum esse incommodum quod sine mendacio vitari nequit. Ergo, sic obiciens, « secreta sacratissima interdum *prodi* debebunt »?

Resp. Suppositam verbis Ill. D. Waffelaert necessitatem non haberi ipsi quoque arbitramur. Quod in proximo articulo demonstraturos nos esse speramus. Liceat tamen interea obicienti indicare confusionem quae

nulli eius ignorantiae sed diu paene collapsae philosophiae tribuenda est. Scilicet, obiectio similis est illius quam non pauci medici opponunt severitati qua Ecclesia omne foeticidium vetat. Casus exsistunt, sic ipsi, ubi, nisi foetus excidatur, mater et foetus certo peribunt. Et debebit medicus inutilem hanc duorum necem tolerare! Nonne elementaris sapientia nos monet ex duobus malis minus eligendum esse? — Quid tamen huius modi ratiocinio, quod invictum putant, respondendum est? Istud, ni fallor, ingens esse discrimen inter occisorem et testem naturalis mortis. Medicus qui embryonem viventem in partes secat est occisor, homicida; medicus qui, in casu supposito, foeticidio abstinet, mere testis est mortis foetus cum matre. Eius moralis actus sic definitur: Noluit per homicidium alteram personam salvare. Porro, simili modo factam difficultatem removemus. Sicut ipse Kant in praesenti materia observat, aliud est prodere, aliud est permittere ut sine culpa mea, sine facto meo, res secreta detegatur. Non erit proditor qui, casu somnians, secreta narrat; quanto minus erit proditor qui, ne ipse mentiatur, tolerat funestam secreto silentii sui interpretationem. Verum, ut monuimus, aliud honestum effugium per se a natura suppeditatur.

VII. — Ast, nonne summi theologi, dum intrinsecam mendacii malitiam non iisdem argumentis efficiunt, sed diversas vias tenent, rem confessi sunt difficilem et incertam?

Dum talia legimus, subit mentem nostram quidam iuvenis, satis peregrinus in philosophia, qui nutare existimabat argumentum ex consensu generis humani pro exsistentia Dei depromi solitum, eo quod tot falsa numina adoratione superstitiosa fuissent honorata. — Quasi consensus in veritatem primordialem et magis obviam seu patentem superioris vis quae regit mundum et nobis dominatur, dissensu seu erroribus de natura istius virtutis, i. e. de re magis abscondita infirmari queat!

Non aliter, in rebus moralibus, accidit, ut de pluribus conclusionibus magis certi simus quam distincto et bene ordinato modo valeamus ad referendas rationes quibus ad earum veritatum possessionem seu intuitionem pervenerimus. Atque ita fit, ut auctores catholici, magis quam in argumentis, in plerisque positionibus concordent.

Certum argumentum ad demonstrandam intrinsecam et gravem fornicationis malitiam et omnis peccati solitarii adhuc desiderari existimabant egregii scriptores morales quales, sine dubio, fuerunt Tamburini et Palmieri (cf. *Op. Theol. Mor.*, t. 2, tr. 6, n. 1008, 1036). Num ideo de reatus gravitate vel minimum dubium moverunt?

Et quid dicam de sententia, hodie communissima, quae personas solutas omni voluntaria libidine sub gravi prohibet?

De officio gratitudinis clarissima est perceptio, molesta tamen expositio et saepe insufficiens demonstratio.

Addas, in postrema aetate, non leviter a sana philosophia recessum esse. Inde factum est ut corollaria quae S. Thomas vel probatissimi scholastici ex principiis incunctanter colligebant, plurium mentibus obnubilata sint.

Nihil mirum itaque foret, quod intrinsecam omnis mendacii malitiam uno ore magis affirmarent quami isdem argumentis confirmarent.

In ista causa tamen summi doctores nullo gravi discidio separantur. Eam demonstrationem adhibuinus quam, post S. Augustinum, substantialiter eandem tradiderunt S. Thomas, Scotus, Suarezius. Quare pluries saecularis consensus scholarum catholicarum, qui tantae est auctoritatis ut solus plenam nobis quietem daret, ipsa argumentationis unitate vel similitudine corroboratur.

Neque id dicere dubitamus. Necessitas servandi secreti, odium calliditatum ad quas non pauci scriptores morales confugerunt, hae causae sunt cur plures hodierni catholici enervarunt quod universaliter verum pronuntiabant maiores nostri: Turpe est mentiri.

Valde itaque optamus, ut, seponentes modo huius modi difficultates, animo praeiudiciis vacuo, vim simplicis argumentationis quam, nixi Angelico Doctore, illustrare conati sumus, perpendere velint. Non est longe quaesita; sed supponit de inviolabili ordine naturae fundamentale quoddam principium, quo deficiente, variae aliae veritates ordinis moralis labefactantur.

Neque, cum paucis recentioribus, otiosam vel nominalem dicamus hanc disputationem. Ex quo coeperunt falsiloquium a mendacio distinguere, tanta securitate, tanta frequentia, probi quoque homines contra mentem loqui et proximum verbis decipere consueverunt, ut nemo honestus sit quin restitutionem maioris sinceritatis inter homines non modicis votis appellet.

Arthurus Vermeersch, S. I.

Due sensi della parola "perfezione"

La perfezione è la contemplazione mistica? I gradi inferiori di vita spirituale sono vera perfezione? Sono solamente via o possono essere termine? La perfezione è obbligatoria per tutti? Lo è specialmente per il Clero? Sono queste altrettante questioni che oggi si agitano fra gli studiosi, con esito diverso, a seconda delle diverse scuole.

Credo che per poter dare una conveniente soluzione a siffatte questioni, bisogna mettere in rilievo una distinzione apparentemente teoretica e di poca importanza, ma in realtà feconda di molte conseguenze pratiche.

Prendo le mosse dalla celebre partizione della perfezione in tre gradi, incipienti, proficienti e perfetti. Non è certo mia intenzione fare ora una questione di aritmetica ascetica, discutendo se i gradi debbano essere tre piuttosto che sette o dodici; nè mi propongo d'investigare l'origine di questa tripartizione [1], e neppure di descrivere le disposizioni delle anime che si trovano nei singoli gradi [2]. Io prendo la divisione quale è comunemente accettata dagli asceti e dai mistici e lentamente procedo così: dopo d'aver dichiarato che cosa è *grado*, e come *grado di carità* è grado di perfezione, dimostro che anche il primo ed il secondo grado contengono una *vera* e *reale* perfezione, cioè un *aumento* sulla specie della carità; aumento dato non già dalla diversa disposizione abituale della carità stessa, ma dalla diversità dei suoi atti, considerati non secondo la frequenza o l'intensità, ma secondo l'*estensione*. Mi sarà allora lecito concludere che vi è una perfezione *comune* ai tre gradi degli incipienti, proficienti e perfetti: ma vi è poi anche una perfezione *particolare* del terzo grado dei perfetti: e quindi la parola « perfezione » ha *due sensi* ben distinti.

Mi appoggio a S. Tommaso. Nella sua *Somma Teologica* si propone questa questione: « Utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis, incipiens, proficiens et perfecta » [3]. Per *grado* l'Angelico intende la condizione di superiorità o di inferiorità in cui qualcuno si trova: « gradus dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis » [4]. Le età dell'uomo, per esempio, infanzia, adolescenza, virilità,

[1] Cfr. A. Vermeersch S. I., *Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis*, Brugis, 1912, n. 107, p. 102.
[2] Cfr. S. Th., 2, 2 q. 24 a. 9 e III, D. 29, a. 8, Sol. 1.
[3] 2, 2 q. 24 a. 9.
[4] 2, 2 q. 183 a. 1 ad 3.

sono dei gradi nella sua vita: « In profectu naturalis vitae assignantur determinati *gradus aetatum* »[1]. Il grado veramente si distingue dallo *stato*, poichè questo esige una certa quale immobilità nella condizione della persona: « Status, proprie loquendo, significat quamdam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur secundum modum suae naturae, quasi in quadam *immobilitate* »[2]. Questa posizione immobile poi si desume dalla padronanza di sè o dalla dipendenza da altri: « prout scilicet aliquis est sui iuris vel alieni », cosicchè si distinguono gli stati di libertà e di servitù. Può essere però che *stato* e *grado*, benchè diversi, convengano in una stessa persona: « Nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt altioris gradus »[3]. Anzi nell'ordine spirituale sono paralleli, perchè in quest'ordine la libertà, donde si deduce lo stato, è la libertà dal peccato; e questa è data dalla carità; quindi tre sono gli stati, come tre sono i gradi di carità: « Libertas a peccato fit per caritatem... Et ideo eadem est divisio caritatis et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem »[4]. Possiamo quindi dire col Suarez che la parola *stato* ha due sensi: in un senso, *stato* è sinonimo di *grado*: « nomen enim *status*... interdum significat conditionem vel *gradum* perfectionis »[5]; in un altro senso, *stato* vale « stabilem vivendi modum in ordine ad aliquem finem »[6]. Conviene tener conto di questa dichiarazione per dare il giusto valore ai testi che verremo citando.

* * *

Noi però direttamente qui non parliamo di *stati* ma di *gradi*: e precisamente dei *gradi di carità*, « gradus caritatis ». È evidente che i gradi della carità sono i gradi della *perfezione*, dal momento che la perfezione consiste nella carità[7]. Già l'Angelico, mettendo insieme cielo e terra, aveva trovato tra gli esseri intelligenti una gradazione che è allo stesso tempo gradazione di carità e di perfezione: « In utraque autem *dilectione* (Dei et proximi) multiplex *perfectionis* gradus

[1] III, D. 29, a. 8, Quaestiunc. 1, *Sed contra.*
[2] 2, 2 q. 183 a. 1.
[3] 2, 2 q. 183 a. 4 ad 3. Cfr. a. 3 ad 3.
[4] 2, 2 q. 183 a. 4 ad 1.
[5] Tract. VII, *De statu perfectionis et religionis*, l. 1, c. 13, n. 1.
[6] *Op.* e *loc. cit.*
[7] 2, 2 q. 184 a. 1.

reperitur. Et quantum ad dilectionem Dei pertinet, primus et summus perfectionis *gradus* divinae dilectionis convenit soli Deo [1]... Secundus perfectae dilectionis *modus*... est beatorum [2]... Alio vero *modo* ex toto corde, mente et anima et fortitudine Deum diligimus si nihil nobis desit [3] ad divinam dilectionem, quod actu vel habitu in Deum non referamus: et huius divinae dilectionis perfectio datur homini in praecepto... Hic est ergo tertius perfectae dilectionis divinae *modus*, ad quem omnes ex necessitate praecepti obligantur » [4]. E benchè in questo passo la perfezione di Dio sia chiamata *grado*, e quelle dei beati e dei viatori sieno chiamate *modi*, abbiamo nella *Somma* un testo parallelo, in cui anche gli ultimi due modi sono espressamente chiamati *gradi*: « Est infimus divinae dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur: a quo *gradu perfectionis* qui deficit, nullo modo implet praeceptum. Est autem alius *gradus* perfectae dilectionis, qui non potest impleri in via... (cioè quello dei beati), a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor praecepti » [5]. In questa gradazione si vede chiaramente, e giova assai osservarlo, come ciascuno dei tre gradi abbia in sè una vera e reale perfezione, indipendentemente dal grado superiore, cosicchè il viatore può esser perfetto in terra prima di diventare comprensore; e l'uno e l'altro sono perfetti, senza che mai e l'uno e l'altro possano diventare Dio.

Noi non parliamo ora nè della perfezione di Dio, nè della perfezione dei beati nella patria. Parliamo solo della perfezione degli uomini sulla terra. Ed anche in questa perfezione della terra troviamo una gradazione che è precisamente la gradazione della carità. Non c'è da dubitarne: basta stabilire questo semplice sillogismo: « Perfectio vitae christianae in caritate consistit » [6]. Atqui « est triplex gradus caritatis » [7]. Ergo est triplex gradus perfectionis vitae christianae. Questi tre gradi sono così enumerati dall'Angelico: « incipiens, proficiens et perfecta ». Se dunque la *perfezione* può essere *perfetta*, come potrebbe anche essere incipiente o proficiente, appaiono evidenti i due sensi della parola *perfezione:* in un senso indica ciò che vien diviso, cioè la perfezione *comune* a tutti e tre i gradi; ed in un altro

[1] Opusc. II, *De perfectione vitae spiritualis*, c. 3.
[2] Id., c. 4.
[3] Gioverà ricordare che perfetto è « id cui nihil deest ».
[4] Id., c. 5.
[5] 2, 2 q. 184 a. 3 ad 2.
[6] 2, 2 q. 184 a. 2.
[7] 2, 2 q. 24 a. 9, *Sed contra.*

indica un membro della divisione, cioè la perfezione *particolare* del terzo grado; precisamente come nella precedente gradazione vi è una perfezione comune a Dio, ai beati ed ai viatori, ma vi è anche una perfezione particolare a Dio solo.

* * *

È certo in primo luogo che la perfezione cristiana non si trova solamente nel terzo grado, dal momento che S. Tommaso ripetutamente parla della perfezione degli altri due gradi; e con lui gli altri Teologi. Per esempio il Suarez si propone la questione: « An status *perfectionis* in statum incipientium, proficientium et *perfectorum* convenienter dividatur »; e risponde: « Nomen status interdum significat conditionem vel gradum perfectionis, seu terminum ad quem res vel qualitas aliqua in suo augmento pervenit, ut distinguitur status pueritiae, iuventutis et senectutis; aliquando vero significat stabilem vivendi modum in ordine ad aliquem finem. Utroque ergo modo potest in dicta partitione sumi status perfectionis. Et primo modo pertinet divisio ad ipsam caritatem, seu *perfectionem* eius; et ita illam tradit D. Th., 2, 2 q. 24 a. 9. Posteriori autem modo dicitur proprie de statu, seu de modo quaerendi aut exercendi perfectionem: et in hoc sensu traditur a D. Th. in d. q. 183 » [1].

Parlando poi del primo grado degli incipienti, in cui vi è più difficoltà a riscontrare la perfezione, dice: « Talis status, licet ex una parte imperfectus sit, ex alia in *statu perfectionis* etiam intenditur » [2]. E più sotto: « Licet ad *perfectionem* pertineat illum *gradum* (incipientium) acquirere, non tamen in illo sistere, sed potius studium perfectionis est, semper ulterius progredi » [3].

Tra i moderni autori mi accontenterò di citare il P. Pesch, il quale così intitola un paragrafo nel suo trattato delle virtù: « De *triplici perfectione* caritatis secundum gradum incipientium, proficientium et *perfectorum* » [4].

E il card. Mercier, dopo aver detto: « *La perfection* est *une*, la même pour tout le monde, elle consiste dans la charité, dans l'accom-

[1] *Op. cit.*, l. 1, c. 13, n. 1.
[2] *Op. cit.*, l. 1, c. 13, n. 8.
[3] *Op. cit.*, l. 1, c. 13, n. 11.
[4] PESCH S. I., *De Virtutibus Theologicis*, Friburgi, 1910, Appendix, n. 682, p. 329.

plissement du commandement de la charité »[1], altrove aggiunge: « Certes, la possession de la charité, à n'importe quel degré, est en un sens un état de *perfection*, comme l'enfant au berceau, où le jeune adolescent est un homme »[2].

* * *

La difficoltà però è nello spiegare come i due primi gradi, degli incipienti cioè e dei proficienti, sieno *gradi di perfezione*. Alcuni si sono accontentati di dire che gli incipienti sono perfetti, perchè perfettamente cominciano, ed i proficienti sono perfetti perchè perfettamente avanzano. Si appoggiano su questo passo del Certosino Guigone, già prima attribuito a S. Bernardo: « Ab omnibus vobis (religiosis) perfectio exigitur, licet non uniformis: sed si incipis, incipe perfecte. Si iam in profectu es, et hoc ipsum iam perfecte age: si autem perfectionis aliquid attigisti, te ipsum in temetipso metire, et dic cum Apostolo: *Non quod iam apprehenderim, aut perfectus sim: sequar autem, si forte comprehendam, in quo et comprehensus sum. Unum autem, quae quidem retro sunt obliviscens, et ad ea, quae sunt priora extendens meipsum ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis in Christo Iesu* (ad Philipp., 3) »[3].

Il card. Gaetano, parlando non tanto dei gradi, quanto degli stati, propone un'altra spiegazione: « Status tam incipientium, quam proficientium, non nisi imperfecte habet rationem status: et propterea non est mirum si uterque deficiat a propria ratione status. Sunt hi status in genere status, sicut formae in embryonem succedentes sunt in genere viventium. Non enim sunt velut species de per se, sed ut *viae ad aliud*. Et similiter status incipientium et proficientium, ut ipsa eorum nomina ostendunt, *viam ad aliud*, hoc est *ad perfectionem*, seu perfectionis statum significant »[4]. Quindi come i primi due gradi hanno ragione di stato per ordine al terzo stato, così hanno ragione di perfezione per ordine alla perfezione finale. È la spiegazione del card. Mercier: « Quiconque est sur le chemin de la perfection peut déjà, en un sens, s'appeler parfait, de même que Saint Paul appelle « élus »,

[1] *La vie intérieure. Appel aux âmes sacerdotales*, Bruxelles, 1918, 4e Entretien, p. 168.

[2] *Op. cit.*, p. 144.

[3] GUIGONIS PRIORIS V MAIORIS CARTHUSIAE, *Epistola seu Tractatus ad Fratres de Monte Dei*, l. 1, c. 4 (P. L., 185, 315).

[4] 2, 2 q. 183 a. 1, § *Ad hoc dicitur*.

« saints », tous ceux que leur baptême destine à la sainteté. Ainsi, quiconque est en possession de la grâce sanctifiante et de la charité a rang parmi les « parfaits », en ce sens, qu'il est sur la voie droite qui aboutit à l'union parfaite à Dieu »[1]. E più sotto: « Dans une acception plus rigoureuse, l'état ou l'âme est adhérente à Dieu d'une manière stable et exclusive (il 3° grado), justifie *seul* l'appellation d'*état parfait*, de même que l'homme adulte désigne seul le type humain. Ses étapes préliminaires du départ, de la marche en avant (*incipientium*, *proficientium*) nous acheminent vers l'état de parfaits (*perfectorum*), et ne sont des *stades de perfection* que par rapport à l'état définitif auquel elles doivent *normalement* aboutir »[2].

Una simile spiegazione parrebbe autorizzata dalla risposta che S. Tommaso dà alla difficoltà che non vi seno uomini deputati al grado di incipienti e proficienti: « Dicendum quod inchoatio et augmentum non quaeritur propter se, sed propter perfectionem: et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur »[3].

* * *

Pur riconoscendo il massimo di perfezione nel terzo grado, credo che anche negli altri due vi sia una vera e propria perfezione, che non è solamente *relativa*, ma assoluta, dal momento che in tutti e tre i gradi si verifica la definizione di perfezione: « attività di carità ».

Premetto che S. Tommaso distingue la *perfectio secundum speciem* e la *perfectio per augmentum*. Egli prende la similitudine dall'ordine naturale nell'uomo: « Homo habet quamdam perfectionem suae naturae, statim cum nascitur, quae pertinet ad rationem speciei...; est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur »[4]. Così nell'ordine sopranaturale: « Est quaedam *perfectio caritatis* pertinens ad ipsam *speciem caritatis*, ut scilicet Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur...; est autem alia *perfectio caritatis* etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale *augmentum* pervenit »; e porta come esempio, non esclusivo però, l'osservanza dei consigli evangelici: « ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet »[5]. Sorge allora la questione: la per-

[1] *Op. cit.*, p. 87.
[2] *Op. cit.*, p. 144.
[3] 2, 2 q. 184 a. 5 ad 1.
[4] 2, 2 q. 184 a. 3 ad 3.
[5] *Loc. cit.*

fezione *secundum speciem* si presuppone ai tre gradi di carità, oppure si confonde col primo grado, tanto da formare con esso una cosa sola? Dato che S. Tommaso l'oppone alla perfezione *per augmentum*, bisogna pur dire che la perfezione *secundum speciem* si presupponga ad ogni aumento, e quindi ad ogni grado determinato da aumenti. Come si ha la « perfectio naturae » appena l'uomo nasce, « statim cum nascitur », prima di ogni e qualsiasi aumento, così si ha una « perfectio caritatis » appena l'uomo, rinascendo per la grazia santificante, possiede la carità; e quindi prima di qualunque aumento spirituale. Questa perfezione di carità *secundum speciem* avrà il suo atto, che consisterà almeno in questo, che « Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur »; perchè se fosse meno di così, non sarebbe carità. Vi è, dice S. Tommaso, un modo minimo quanto all'intensità e quanto all'oggetto dell'atto di carità, al disotto del quale non può darsi carità: « Quantitas caritatis dupliciter potest attendi. Uno modo secundum intensionem caritatis; alio modo secundum obiecta... Unaquaeque autem harum perfectionum potest dupliciter attendi in caritate. Habet enim perfectionem quantum ad esse suum, secundum quod est *perfecta in specie sua:* et haec est perfectio sufficientiae, et ad hanc omnes tenemur, sicut ad caritatem; quia caritas habet quantitatem determinatam utroque modo, citra quam non porrigitur; et in hoc stat *perfectio essentialis* ipsius »[1].

Posto questo, si spiegano facilmente i noti passi di S. Agostino, trasportati da S. Tommaso all'argomento nostro, benchè scritti con altri intendimenti; poichè se Agostino distingue « inchoata caritas, caritas provecta, caritas magna, caritas perfecta »[2], o se asserisce che la carità « nascitur, nutritur, roboratur, perficitur »[3], per i primi membri delle enumerazioni, carità *incoata*, o *che nasce*, si può intendere la perfezione *secundum speciem:* e per gli altri tre membri si possono intendere i tre gradi di perfezione. Il Suarez dice probabile questa sentenza: « Indicat ergo Augustinus in verbis illis, in charitate *secundum se spectata* (ut ita dicam) supponi ante dictos tres gradus *substantiam* eius, ut productum per primam regenerationem: hanc enim vocat in posteriori testimonio caritatem natam: sicut in infante ante omnia supponitur substantia corporis, prout generationem praecise terminat; et deinde incipit nutriri, et postea roboratur, donec perficiatur. Et consequenter in priori testimonio caritatem inchoatam vocat eamdem, quam in alio loco ca-

[1] III, D. 29, a. 8, Sol. 2.
[2] Lib. *de Natura et Gratia,* c. 70 (P. L., 44, 290).
[3] *In epist. Ioan. ad Parthos,* tr. 5 (P. L., 35, 2014).

ritatem natam appellavit, quae *nullum augmentum* adhuc accepit. Iuxta quam expositionem caritas incipiens non dicitur in ordine ad productionem, sed in ordine ad aliquod augmentum adeo parvum, ut ad robur non sufficiat. Estque probabilis modus loquendi, quamvis nihil impediat sub caritate incipientium comprehendere totum statum, quem habet caritas ab ipsa productione prima inclusive, ut sic dicam, usque ad certum terminum incrementi » [1]. Il precedente modo di parlare mi pare corrisponda al pensiero di S. Tommaso, il quale fa una distinzione netta tra perfezione *secundum speciem* e perfezione *per augmentum*. Il primo grado si può dunque dire che rappresenta un vero e reale aumento sulla *specie di carità*. Basta esaminare un po' a fondo la descrizione che l'Angelico ci dà di questo grado. Egli parla di « augmentum caritatis »; di carità nutrita e sviluppata, « caritas nutrienda et fovenda »: di progresso, « quamvis incipiens proficiat »: di progresso nel bene, « profectum in bona »; persino di sforzo di aderire a Dio, « ut Deo inhaereant. Et quamvis etiam hoc quaerant et incipientes ». Al primo grado non basterà « ut Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum amatur », ma l'anima in esso « roboratur contra mala », resistendo alle concupiscenze che assalgono ed ai peccati che colla loro impugnazione inquietano [2]. Anzi in questo primo grado l'anima non potrà accontentarsi di evitare i peccati mortali, se davvero è nelle disposizioni sopra descritte, ma dovrà sforzarsi di diminuire almeno i peccati veniali, i quali, come dimostra l'Angelico, dispongono al mortale [3]. Ed espressamente scrive: « Homo in gratia constitutus... debet habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda: alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia » [4].

Ed è precisamente in questa lotta contro i peccati mortali e veniali che io riconosco quel fervore e quell'attività di carità, che è la perfezione propria del primo grado, perfezione vera e reale [5].

[1] *Op. cit.*, l. 1, c. 13, n. 4.
[2] III, D. 29, a. 8, Sol. 1 e 2, 2 q. 24 a. 9 colle risposte alle obbiezioni.
[3] 1, 2 q. 88 a. 3.
[4] 3 q. 87 a. 1 ad 1.
[5] Io non credo potrebbero rifiutarsi di ammettere un *aumento* di perfezione nel primo grado quelli che, seguendo il Ruysbroeck, gli attribuiscono persino la lotta contro la triplice concupiscenza coll'esercizio dei *consigli evangelici*. Cfr. Mons. Waffelaert, *L'union de l'âme aimante avec Dieu ou Guide de la perfection*, Lille, 1916, c. IV, § 1, p. 110.

* * *

Comunque, la perfezione *per augmentum*, contraddistinta dalla perfezione *secundum speciem*, per S. Tommaso risponde ai tre gradi di perfezione, incipiente, proficiente e perfetta, perchè è precisamente in questi tre gradi che si ha un progressivo aumento spirituale: « Diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quae homo perducitur *per caritatis augmentum* » [1]. Ma anche qui sorge una nuova questione: da che cosa dipende questo spirituale aumento che determina la distinzione dei tre gradi: dalla *frequenza* degli atti? dalla loro *intensità*? dalla loro *estensione*?

Non dipende certo *primo et per se* dalla *frequenza* degli atti, quasi che chi fa più rari atti sia incipiente, chi li aumenta in numero sia proficiente, chi li ha frequentissimi sia perfetto. « Le *criterium* des trois stades, osserva il card. Mercier, n'est pas le plus ou moins de fréquence des actes d'amour, car la fréquence renseigne le nombre des actes, mais n'en fait connaitre la valeur » [2]. In tutti e singoli i gradi si deve verificare la frequenza degli atti di carità, perchè si possa loro applicare la definizione di perfezione, che è appunto « attività di carità ». Si noti come, ammesso questo, ne consegue che l'aumento non può esser dato dalla disposizione abituale dell'anima: questa infatti si acquista precisamente colla frequenza degli atti.

L'aumento spirituale non dipende neppure *primo et per se* dalla *intensità* degli atti, per le tre ottime ragioni addotte dal Suarez, che valgono non solo per l'abito, ma anche per gli atti: « Non possunt illi gradus primo et per se per maiorem aut minorem intensionem distingui. Primo quidem, quia perfectus status caritatis non consistit in gradu intensionis, ut supra dictum est: nec inferiores status possunt per gradus intensionis discerni. Secundo, quia intensio caritatis viae non habet certum terminum: ergo ex illa parte non potest assignari status perfectae caritatis per intensionem summam; ergo nec potest designari aliquis certus gradus intensionis et augmenti, in quo ille status incipiat, et finiatur status medius, qui proficientium dicitur. Eademque ratio est de gradu remissionis, et de initio status augmenti. Tertio, quia intensio gratiae et caritatis potest crescere ex opere operato, vel ex multitudine actuum, ac diuturnitate vitae; etiamsi homo semper imperfecte operetur, et in statu incipientium, et valde imperfectorum

[1] 2, 2 q. 24 a. 9.
[2] *Op. cit.*, p. 89.

maneat »[1]. S. Tommaso aggiunge che gli atti possono sempre aumentare di intensità in ciascun grado[2] e opportunamente osserva che gli atti intensi di carità faranno sì che l'uomo *perfecte diligat,* ma non necessariamente che l'uomo *perfecta faciat*[3].

Rimane dunque che l'aumento spirituale sia determinato dalla *estensione* degli atti, o se si vuole, dagli *oggetti* ai quali si estendono, o ancora dagli *effetti* che ne procedono. E questa è la dottrina di S. Tommaso. I tre gradi per lui rispondono a tre età dell'uomo: « Vita spiritualis similatur vitae naturali. Sed in profectu naturalis vitae assignantur determinati *gradus* aetatum. Ergo et in caritate secundum quam est spiritualis vita animae, debent determinati *gradus* assignari »[4]. Non parliamo ora di tutte le età, cioè di tutti e singoli gli anni in cui si divide la vita dell'uomo; ma di certe speciali età, distinte da specialissime operazioni o attività conseguenti allo stesso sviluppo fisico: « Quamvis in plurimas partes distingui possit (corporale hominis augmentum), habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas *actiones* vel *studia* ad quae homo perducitur per augmentum »[5]. In queste speciali età si hanno degli *effetti notevoli,* che non si avevano nelle età precedenti: « In augmento corporali distinguuntur diversae aetates secundum diversos *effectus notabiles* in quos natura proficit, quos prius exercere non potest »[6]. Distinguiamo così l'infanzia, la fanciullezza e la pubertà o virilità: l'infanzia, in cui l'uomo non può parlare, o almeno ragionare; la fanciullezza o impubertà, in cui parla e ragiona, ma non può generare; la pubertà o virilità, in cui ragiona e genera: « Infantilis aetas dicitur antequam habeat usum rationis: postea autem distinguitur alius status hominis, quando iam incipit loqui et ratione uti: iterum tertius status eius est pubertas, cum iam incipit posse generare »[7]. Qualche cosa di simile dicasi della vita spirituale: « Ita etiam in augmento spirituali assignantur *gradus* diversi caritatis secundum aliquos *notabiles effectus* quos in habente caritatem caritas reliquit »[8]. E questi notevoli effetti sono: « ut homo a peccato discedat... ut ad bonum

[1] *Op. cit.,* l, 1. c. 13, n. 5.
[2] III, D. 29, a. 8, Quaestiunc. 1ª ad 2.
[3] III, D. 29, a. 8, Sol. 2.
[4] III, D. 29, a. 8, Quaestiunc. 1, *Sed contra.*
[5] 2, 2 q. 24 a. 9.
[6] III, D. 29, a. 8, Sol. 1.
[7] 2, 2 q. 24, a 9.
[8] III, D. 29, ut supra.

adipiscendum se extendat... in eis (bonis) acquiescat et delectetur », cioè, in altri termini, sono « *diversa studia*, ad quae homo perducitur per caritatis augmentum » [1].

Di qui il fissare che noi facciamo a *tre* i gradi di perfezione; non si danno difatti che tre effetti notevoli nella via spirituale. Gli atti che riguardano questi tre effetti potranno crescere in intensità, ma non è possibile che riguardino un quarto effetto: « Quamvis caritas semper augeatur quantum ad intensionem circa eosdem effectus; non tamen augetur ut addantur ei aliqui notabiles effectus qui prius non fuerint » [2]. Qualunque altro effetto immaginabile dovrebbe ridursi ai tre predetti: e quindi ogni altra distinzione di gradi nella vita spirituale deve ridursi ai celebri tre gradi: « Omnis (illa) determinata distinctio, quae potest accipi in augmento caritatis, comprehenditur sub istis tribus quae dicta sunt » [3].

Che se ci si oppone che a questo modo la distinzione dei tre gradi si desumerebbe da qualche cosa di estrinseco alla carità, quali sono i diversi oggetti ai quali essa si estende, non avrei che da ricordare come il moto della perfezione si assomiglia al moto locale: « Sicut etiam videmus in motu corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum; tertium est quies in termino » [4]. Il moto, finchè non gli succeda la perfetta quiete, è uguale nei tre stadii, e la sua tripartizione si desume dai termini, che sono estrinseci al moto. Lo stesso dicasi del moto progressivo alla perfezione; ed è precisamente per questo che io riconosco in tutti e tre i gradi una vera e reale perfezione, che verifica la definizione di perfezione, come nei tre stadii del moto vi è un vero moto che verifica la definizione di moto.

Se infine mi si domanda che cosa dunque determina il passaggio da un grado all'altro, come mai l'anima dallo *studium* del primo grado passa allo *studium* del secondo grado, e da questo a quello del terzo, risponderei innanzi tutto che il passaggio non è matematicamente determinabile, anzi, come tutti ammettono, i gradi si possono intrecciare, e persino spostare fino a un certo punto nell'ordine di successione: e poi che tutto va in ultima analisi attribuito alla sa-

[1] 2, 2 q. 24, a 9.
[2] III, D. 29, a. 8, Quaestiunc. 1ª ad 2.
[3] 2, 2 q. 24 a. 9 ad 1.
[4] 2, 2 q. 24 a. 9.

piente distribuzione della grazia per parte di Dio, ed alla fedele corrispondenza della volontà per parte dell'uomo; ma questo non entra più nella questione di essenza della perfezione.

* * *

Riassumendo, possiamo dire così: la *perfezione per augmentum*, contraddistinta dalla perfezione *secundum speciem*, è *caritas studiosa*, e quindi i tre gradi degli incipienti, dei proficienti e dei perfetti sono tre gradi di perfezione, perchè in tutti e singoli vi è *studium* per parte della carità. Però questi *studia* sono diversi per ragione di estensione o di oggetto: quindi dalla diversità degli *studia* dipende la diversità dei *gradi*: « diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia » [1]. Noto ora di passaggio, ma dovrò tornarvi sopra altra volta, che questi *studia* sono effetti della carità: « studia, ad quae homo *perducitur* per caritatis augmentum » [2], « notabiles *effectus* quos in habente caritatem caritas *reliquit* » [3]. E allora la carità che si difende contro quanto le si oppone, è la perfezione incipiente; la carità che si rinforza nell'operare il bene e nell'esercitare la virtù, è la perfezione proficiente; la carità che aderisce a Dio, e in lui si quieta e si diletta, è la *perfezione perfetta*. Non faccia meraviglia questa espressione che sembrerebbe inspiegabile. Già la troviamo nel più sopra citato Certosino Guigone. Mettendo in confronto la perfezione della patria colla perfezione della terra, egli dice che quella è *perfectio perfectionis:* « Perfecta eorum quae retro sunt oblivio, et perfecta in anteriora extensio ista est hominis iusti in hac vita perfectio. Et perfectio huius perfectionis ibi erit, ubi erit bravii supernae vocationis perfecta apprehensio » [4]. Come dunque vi è una perfezione comune alla patria ed alla terra, ma vi è una perfezione di perfezione che è propria della patria, così vi è una perfezione che è comune ai tre gradi, ma vi è una perfezione di perfezione che è propria del terzo grado. Ed ecco i due sensi della parola *perfezione*, che volevamo distinguere [5].

[1] 2, 2 q. 24 a. 9.
[2] 2, 2 q. 24 a. 9.
[3] III, D. 29, a. 8, Questiunc. 1.
[4] *Op.* e *loc. cit.*
[5] Anche quando S. Ignazio nei suoi Esercizi spirituali parla di tre gradi di *umiltà*, abbiamo un'umiltà che è *comune* ai tre gradi, cioè il disprezzo della propria volontà per sottomettersi alla volontà di Dio; ma poi abbiamo un'umiltà *propria* del terzo grado, che è la sottomissione alla divina volontà manifestata non solo dalla legge, ma dagli esempi di Gesù Cristo.

* * *

Ed ora ci sia lecito tirare alcune conseguenze pratiche:

1. La perfezione del primo e secondo grado è una vera e propria perfezione, ancorchè l'anima non arrivi al terzo grado; e quindi può benissimo essere termine, mettiam pure intermedio; a quella medesima maniera che il sacerdozio, indipendentemente dall'episcopato, può essere termine, benchè sia verissimo che l'episcopato supponga il sacerdozio e lo perfezioni.

2. Quando si dà la definizione della *perfezione*, bisogna dare la definizione di quella perfezione che si divide in tre gradi, cioè della perfezione che ai tre gradi è *comune*. La definizione che noi abbiamo ricavata da S. Tommaso, cioè « attività di carità », risponde a meraviglia al bisogno, perchè ottimamente si applica ai tre gradi, posto che sono tre sorta di attività di carità. Se invece la perfezione si definisse, ad esempio, « contemplazione od unione mistica », evidentemente la definizione non si potrebbe applicare al primo ed al secondo grado.

3. Quando si adducono i testi di S. Tommaso per provare l'obbligo della perfezione, bisognerà bene osservare se il S. Dottore intende parlare della perfezione comune ai tre gradi, o della perfezione del terzo grado. Altrimenti si correrebbe il rischio di alterare il suo pensiero.

OTTAVIO MARCHETTI S. I.

Per il culto delle vere reliquie dei martiri.

Non è chi non sappia quanto spinosa sia la questione intorno all'autenticità delle reliquie dei martiri dei primi secoli della Chiesa. Contro di essa, oltre le difficilissime circostanze, in cui avvenne la deposizione delle venerande spoglie, hanno pur congiurato le devastazioni barbariche dei cimiteri romani, l'ignoranza, la mal consigliata devozione, l'amore del lucro, da cui nacque la mala pianta della falsificazione, di che già levavano lamenti S. Agostino e S. Gregorio Magno.

Il P. Ferrand Giovanni S. I. (1586-1672) nel suo eruditissimo lavoro sull'autenticità delle reliquie [1] ha ampiamente discusse le molte

[1] Io. FERRANDI ANICIENSIS e Soc. I. *Disquisitio reliquiaria*, Lugduni, 1647.

cause, che hanno generato, in questa materia, gravissimi errori. Fra queste, una delle più comuni è l'omonimia, per la quale si è creduto che un corpo appartenesse ad un martire, già conosciuto, per la semplice ragione, che sul loculo di rinvenimento era scritto un nome identico al suo. E poichè di corpi di defunti, che in vita ebbero lo stesso nome, se ne rinvennero parecchi, così è accaduto che ad un medesimo martire si sono attribuiti vari corpi.

È noto anche che, dalla fine del sec. XVI in poi, fu estratto dai cimiteri romani un numero grandissimo di corpi di martiri, o almeno creduti come tali, e donati a varie città d'Italia e dell'estero. Ed alcune chiese ed oratori privati ne ebbero in si gran numero, da formare delle grandi lipsanoteche. Per queste specialmente si sentì il bisogno di compilare come l'inventario del ricco tesoro, e non solo si fece una nota distinta dei singoli martiri, dei quali si era ottenuto o l'intero o gran parte del corpo, cosa del resto assai lodevole, ma si volle apporre a ciascun nome il giorno della sua festa. Così in alcune di queste raccolte si procurò di avere reliquie, se non di tutti, almeno di uno dei martiri, indicati in ciascun giorno dell'anno dal martirologio. Non è raro quindi di trovare alcune di queste lipsanoteche private che, per ciascuno dei 365 giorni dell'anno, vantano la reliquia di un martire.

Ma poichè tali raccolte di corpi di martiri sono quasi tutte posteriori al riaprimento dei cimiteri, avvenuto, come si disse, sulla fine del sec. XVI, quando cioè tutti, o quasi, i corpi di martiri conosciuti erano stati trasportati nelle basiliche romane, nasce spontaneamente la domanda come mai possano esse avere corpi o reliquie insigni dei martiri più celebri. La spiegazione di un tal fatto, per quei casi, in cui non si tratta di una *piccolissima reliquia*, di cui non intendo affatto di parlare, ma di un *corpo intero*, o *di una gran parte*, si presenta assai facile. Ricevuta che fu la grande quantità di tali reliquie, che recavano scritto il nome proprio del martire, o quello appostogli, nel caso che sul loculo cimiteriale non vi fosse stato indicato, nacque in molti il pio desiderio di sapere chi fossero questi martiri, o almeno, quando se ne dovesse celebrare la festa. Si pensò che questi martiri fossero certamente nominati nel martirologio, e però, niente di più naturale che ricorrere ad esso per trovare il giorno, in cui si festeggiasse. Così, alla lista dei nomi, si appose a ciascuno il giorno della festa indicata dal martirologio, e per conseguenza si concluse che il corpo, che si possedeva, era quel desso del martire, nominato in tal giorno.

In tal modo i martiri, specialmente più celebri, vennero ad avere o più corpi, o almeno raddoppiate o moltiplicate alcune loro parti. Ognuno intende quanto questo ingenuo errore danneggi la devozione alle vere reliquie dei martiri, e come tenda a distruggerla completamente.

Fra i diversi esempi di tali ingenue identificazioni, gioverà recarne uno, forse non conosciuto, ma che merita di essere rilevato, per una pubblicazione di qualche anno fa [1], che torna a ribadire un errore, che ormai, dopo gli studi fatti di quest'ultimi cinquant'anni, e le gravi ammonizioni dell'autorità ecclesiastica, non dovrebbe più rinnovarsi nel campo dell'archeologia cristiana.

Fra gli anni 1594-1611, fu portata alla chiesa del Gesù di Napoli una grande quantità di corpi di martiri, avuti in dono da diverse persone, e che si dicono *extracta auctoritate Apostolica, vigore brevium fel. recordationis Pauli V ex cimiteriis* (*sic*) *mentionatis in istrumentis desuper confectis manu publicorum notariorum in eis descriptorum* (p. 169). Tutti questi corpi, dopo varie collocazioni, ebbero una definitiva sistemazione, nelle pareti laterali all'altare di S. Francesco De Geronimo della chiesa del Gesù nuovo; ordinati in due grandi armadi, a cinque ordini, e chiusi in piccole urne e busti [2]. Presso di essi « pendono in due quadri due pergamene coi nomi dei martiri, coll'indicazione del posto delle loro reliquie e *del giorno della loro festa* » (p. 162). Queste due pergamene dovettero essere redatte « nella ricognizione canonica del 1681; certamente sono anteriori all'a. 1693 » (p. 170). Ciò che sorprende, in queste liste di nomi, pubblicate nel predetto libro, in due prospetti inseriti fra le pp. 170, 171, è il giorno della festa, apposta a ciascun nome di martire. Tale apposizione non fu certamente fatta dall'autorità ecclesiastica, della quale non si riporta nessun documento in proposito; ma da qualche persona privata. Si legge infatti in capo di una delle due liste: « Indice de' nomi di quelli Santi, li corpi de' quali, o parte di quelli, si conservano nelle statue e cassette di questo reliquiario del lato dell'Evangelio [3] con li giorni de' mèsi nelli quali venera la santa Chiesa il loro martirio *per quanto se n'ha potuto avere notitia* ». Donde mai avrà il pio anonimo tratte queste notizie intorno al giorno

[1] Prevete G. S. I., *Martirio, tombe, miracoli dei SS. Ciro e Giovanni*, Napoli, 1916. Le citazioni di pagine, che adopererò nel testo, si riferiscono a questo lavoro.

[2] Si noti quindi che non si tratta qui di piccolissime reliquie.

[3] E nell'altra si dice: « dal lato dell'epistola ».

della festa? Non certo dalle autentiche delle reliquie; perchè non è costume d'indicarvelo. E anche se lo fosse, non poteva ciò farsi, se non per quei martiri o santi che sono nominati nel martirologio; non per quelli, i corpi dei quali si vennero scoprendo dal sec. XVI in poi, trattandosi di martiri ignoti alle fonti agiografiche. Ed infatti, nel facsimile di due pagine del documento, che autentica i predetti corpi (pp. 166, 167), compilato, con molta diligenza, dalla curia ecclesiastica di Napoli di quel tempo. sebbene si descrivano minutamente le ossa di ciascun martire, non è punto segnato a fianco del nome il giorno della festa. Le determinazioni pertanto dei giorni festivi, apposti ai nomi dei martiri, sono opera affatto privata di un pio anonimo, che a tale scopo si è servito dell'omonimia, con martiri notati nel martirologio o nei noti leggendari agiografici. A convincersene, basta esaminare con qualche attenzione le singole date, apposte ai nomi dei martiri nelle due liste predette.

In queste pertanto i nomi dei martiri sono disposti, non per ordine alfabetico, nè secondo i mesi e giorni dell'anno, in cui torna la loro festa; ma a seconda dell'ordine dei posti, che occupano nei due grandi armadi predetti. È facile però raggrupparli, disponendoli secondo il giorno della festa di ciascuno. Seguendo pertanto questo criterio fra i corpi dei martiri, ivi riposti, si troverebbero fra gli altri [1]:

A) *Varii gruppi di martiri, assai celebri, i cui corpi erano certamente stati tolti dai cimiteri romani, parecchi secoli prima della fine del sec. XVI o inizi del XVII;* quando cioè da essi sarebbero stati trasportati a Napoli, come asserisce il documento sopra citato. Tali sono:

1° Alcuni dei notissimi martiri greci, sepolti nel cimitero di Callisto, cioè Eusebio, Neone, Maria, Martana, festeggiati al 2 dicembre, secondo il martirologio romano, e segnati sotto il medesimo giorno nelle due liste predette. I corpi però dei martiri Neone e Maria [2] erano almeno fin dai tempi di Leone IX (1049-1054) nella chiesa di S. Agata dei Goti in Roma [3].

2° S. Emerenziana, la cui festa ricorre ai 22 di gennaio, secondo il martirologio romano, e, colla medesima data, segnata nelle liste pre-

[1] Non intendo di esaminare tutte e intere le due liste, che contengono 138 nomi, poichè parmi sufficiente allo scopo il saggio che ne presento.

[2] Formando però questi un gruppo cogli altri, è molto probabile, per non dir certo, che anche i corpi degli altri venissero tolti nel medesimo tempo.

[3] De Rossi G. B., *Roma sotterranea*, vol. III, p. 200. Quivi il ch. archeologo dice che tali reliquie sono ancora venerate nella predetta chiesa.

dette. Il corpo di questa Santa fu rinvenuto nel 1605 dal Card. Sfondrati, insieme a quello di S. Agnese, sotto l'altare della basilica nomentana, e quivi lasciato [1].

3° S. Abdon, segnato tanto nel martirologio, quanto nella nostra lista, sotto il 30 luglio. Il suo corpo, insieme con quello del suo compagno S. Sennen, sarebbe stato, fin dal sec. IX, trasportato nella basilica di S. Marco, secondo il Bartolini [2], dove, per quanto il medesimo autore asserisce, furono rinvenuti nel 1843 e quivi lasciati.

4° S. Aniceto, papa, ai 17 aprile, nel martirologio e nella lista. Secondo la lezione più autorevole del *Liber Pontificalis* (I, p. LXI) fu sepolto *iuxta corpus B. Petri in Vaticano* [3]. Nè del corpo di lui, nè degli altri dei papi dei primi due secoli, sepolti in Vaticano, si ha notizia di rinvenimento, salvo forse di quello di papa S. Lino [4].

5° S. Valentino, notato nel martirologio ai 14 di febbraio e nella lista al medesimo giorno, è il celebre martire della via Flaminia. Il suo corpo fu, verso la fine del sec. XIII, trasferito a S. Prassede, come risulta da un'iscrizione del tempo di Nicola IV (1288-92) [5].

6° S. Valeriano, di cui la lista, come il martirologio, assegna il giorno festivo ai 14 aprile, non è altri dal celebre sposo di S. Cecilia, il cui corpo fu portato, insieme a quelli della Santa martire, di Tiburzio, dei papi Lucio ed Urbano, da Pasquale I nella basilica notissima in Trastevere [6], e fu rinvenuto cogli altri dal Card. Sfondrati nel 1599 ed ivi lasciato [7].

7° SS. Gordiano ed Epimaco, festeggiati ai 10 di maggio, tanto secondo il martirologio, che secondo la pergamena. Basterà per i loro

[1] BOLDETTI, *Osservazioni sopra i sagri cimiteri* etc., Roma, 1720, p. 684; JUBARU FL. S. I., *Sainte Agnès*, Paris, 1907, p. 332.

[2] BARTOLINI, *Gli Atti della passione dei martiri... Abdon e Sennen*, Roma, a. 1859. Vedi ivi il decreto di ricognizione che emanò il Card. Vicario di Roma l'8 agosto 1856.

[3] Secondo un'altra lezione del medesimo libro, sarebbe stato deposto *in cymiterio Callisti*. Ma il cimitero di Callisto non esisteva ancora ai tempi di papa S. Aniceto. Ad ogni modo, il corpo di lui sarebbe stato tolto da questo cimitero e traslocato nella cappella del palazzo Altemps ai principî del sec. XVII, dove ancora si venera.

[4] DE ROSSI G. B., *Bull. Crist.*, 1878, p. 86.

[5] MARUCCHI, *Il cimitero e la basilica di S. Valentino*, Roma, 1890, p. 135, nota 2ª.

[6] *Liber pontificalis*, II, p. 56.

[7] BOSIO A., *Historia Passionis B. Caeciliae* etc., Romae, a. 1600, p. 158. Si noti che il corpo di S. Valeriano fu trovato intero, come risulta dalla descrizione fattane.

corpi rimandare agli *Acta SS.* [1] dei PP. Bollandisti a questo medesimo giorno, per vedere quante città se li contendessero, prima assai che venissero, secondo l'anonimo, portati a Napoli. E si noti che i medesimi *Acta SS.*, pubblicati nel 1680, cioè parecchi anni dopo il supposto trasporto a questa città, lo ignorano completamente.

8° SS. Felicissimo, Agapito, Gennaro, Vincenzo, i celebri diaconi e suddiaconi di S. Sisto II. Dell'errore della lista nel nome Feliciano per Felicissimo, e nell'assegnare a tre di questi il 9 invece del 6 agosto, dirò più sotto. Quanto ai corpi, è difficile il dire dove sieno stati trasportati [2]; ma sorprende come mai dall'anonimo si sieno potute identificare le spoglie dei due ultimi, mentre è nota la questione intorno al luogo della loro sepoltura, se cioè nel cimitero di Pretestato, insieme con i SS. Felicissimo ed Agapito, come vuole il *Liber Pontificalis* (I, 125), o invece con S. Sisto, nel cimitero di Callisto, come sembra voglia asserire la celebre iscrizione di S. Damaso: *Hic congesta* etc. [3].

Se dunque le spoglie di questi martiri non erano più nei cimiteri romani nel sec. XVII, come mai da essi sarebbero stati trasportati a Napoli, secondo attesta il documento, più volte ricordato? E, posto anche che per cimiteri si volessero intendere le chiese urbane di Roma, supposizione questa, che è affatto inverosimile per un documento del sec. XVII, come mai tutte queste chiese si sarebbero lasciate spogliare, ad un medesimo tempo, dei loro tesori, senza reclami e senza contrasti, senza che a noi, sì vicini di tempo, ne sia giunta notizia [4]?

[1] *Acta SS. Mensis Maii,* ad diem 10, p. 553 e segg. Recentemente, nel cimitero dei SS. Marcellino e Pietro, è stata rinvenuta dal dott. Iosi una tavoletta marmorea coll'iscriz. EC CORPORA SCOR GORDIANI ET EPIMACHI. Questa iscrizione, certamente medioevale, scoperta nel predetto cimitero, che non è quello della via Latina, dove i martiri furono tumulati, è un esempio delle tante fabbricazioni, perpetrate dal sec. IX in poi, contro le vere reliquie dei martiri.

[2] *Acta SS.*, ai 6 d'agosto. Secondo una lettera quivi citata (p. 127) *notabiles (reliquiae)* di S. Agapito sarebbero state trasportate a Lovanio nell'anno 1636.

[3] Vedi De Rossi G. B., *Roma sotterranea,* vol. II, p. 95 e segg. Vedi anche Bonavenia G. S. I. in *Nuovo Bull. Crist.*, a. 1910, p. 227 e segg.

[4] Nelle liste sono notati anche otto corpi delle martiri compagne di S. Orsola. Nel documento si dice che una reliquia fu donata dal p. Acqua viva Generale alla chiesa del Gesù di Napoli, venuta *ex variis Germaniae ecclesiis.* Potrebbe essere quindi che quei corpi venissero di Colonia; sebbene sia assai difficile che sotto il nome di *una reliquia* si possano intendere otto corpi!

B) *Reliquie di martiri che non sono mai stati a Roma.* Tali sono:

1° S. Neone, martire di Nicomedia, festeggiato ai 24 di aprile, secondo il martirologio e secondo la lista.

2° Il gruppo dei martiri Severiano, Acindino, Crisoforo, Zotico, martirizzati a Nicomedia, la festa dei quali è segnata, d'accordo, dal martirologio e dalla liste, ai 20 di aprile.

3° S. Papio, martirizzato in Alessandria, il cui anniversario festivo è dato comunemente dai precitati documenti ai 28 giugno.

4° S. Vittore, che per errore della lista, o della stampa, diviene S. Vittoria, la cui festa è da entrambi assegnata ai 13 novembre, fu martirizzato a Ravenna.

5° S. Vito, martire della Lucania, la cui festiva ricorrenza è indicata dall'uno insieme e dall'altro documento ai 15 giugno.

6° Alcuni corpi dei SS. Innocenti, la cui festa viene dalle liste e dal martirologio assegnata ai 28 dicembre. Basterebbe solamente questa identificazione per dimostrare, ad evidenza, con quale ingenuità il pio anonimo, autore delle due pergamene, abbia assegnato i giorni festivi dei martiri, i corpi dei quali furono da Roma recati al Gesù di Napoli. È appena necessario di ricordare come in essi si debbano invece riconoscere dei bambini, sepolti nei cimiteri romani, ai quali è dato, negli epitaffi, assai spesso il nome d'Innocenti, come lo attestano iscrizioni, senza numero, e che è inutile qui citare.

Dopo tale enumerazione nasce spontanea la domanda come mai possano essere capitate nella predetta chiesa tali reliquie, *et quidem* come venute dai cimiteri romani.

C) *Nelle liste si contengono inoltre parecchi errori di date e di nomi:*

1° La festa di S. Fermo martire è segnata in esse ai 3 di febbraio. Ora nel martirologio vi sono parecchi martiri e santi di questo nome, ma nessuno di essi è festeggiato in questo giorno.

2° Nessun S. Teofilo è notato nel martirologio ai 18 febbraio, che è pure il giorno assegnatogli per la festa dalle liste. Invece ai 28 del medesimo mese è nel martirologio notato un S. Teofilo. Ora questo S. Teofilo ha per compagno un S. Macario, che notano le liste esattamente ai 28 del detto mese. La data dunque del 18 febbraio è errata.

3° Nelle liste viene segnata ai 9 di agosto la festa dei Santi Vincenzo, Giannario e Feliciano. Nessuno di questi tre è ricordato nel martirologio di questo giorno. Il quale li indica invece tutti e tre al 6 del medesimo mese. Evidentemente il 6 è stato mutato in 9. A

controprova di quest'errore si noti, che l'altro compagno di questi martiri, di cui ho sopra ragionato, cioè S. Agapito, è segnato bene nella lista ai 6 di agosto. Il nome poi di Feliciano è una storpiatura del vero nome di questo martire, che è Felicissimo.

4° E di queste storpiature di nomi ricorrono parecchie altre, se pure non si debbano ad errori di stampa. Tali sono: Puerstato invece di Pretestato; Aimachio invece di Almachio; Gauderia per Gaudenzia; Timoreo per Timoteo; Afroniano per Aproniano, Vittoria per Vittore.

5° Il martirologio segna agli 8 febbraio la festa dei Santi Ciriaco e Paolo. Nelle liste invece a Paolo è assegnato l'8 febbraio, a Ciriaco l'8 ottobre. Ma a questo giorno il martirologio non ricorda nessun S. Ciriaco. Pare dunque che qui sia occorso un errore non del giorno, ma del mese.

6° Dei moltissimi Santi col nome di Felice nessuno è commemorato ai 31 ottobre; mentre proprio questo giorno è assegnato dalle liste ad un martire omonimo, di cui la chiesa del Gesù di Napoli avrebbe le reliquie.

Le cose fin qui osservate, sopra il modo come furono redatte le liste, esistenti nelle pergamene delle pareti laterali dell'altare di S. Francesco De Geronimo, dimostrano assai chiaramente quale fiducia possano esse meritare, rispetto all'identificazione delle reliquie, ivi conservate.

* * *

Vengo ora ad un esempio particolare, che merita per la sua importanza di essere esaminato, cioè all'identificazione recentemente fatta delle reliquie di un S. Giovanni [1], che erano in una delle urne dell'armadio dal lato dell'epistola, per quelle di S. Giovanni Edesseno, compagno del celebre S. Ciro, martiri insieme di Alessandria di Egitto. Tutte le prove di tale identificazione riposano sul fatto [2] che nella lista dei corpi, che sono nel reliquiario, del lato dell'epistola, accanto al nome di S. Giovanni è notato come festivo il 31 gennaio, cioè il medesimo giorno che, nella lista del lato dell'evangelo, è scritto accanto al nome di S. Ciro.

[1] Queste reliquie, secondo il documento predetto (p. 172, tavola), *consistunt in brachiis, cruribus, spina, costis. Item in maxillis continentibus tres molas ac totidem dentes.* Si tratta quindi di una parte assai notevole di un corpo umano.

[2] Infatti nel documento ufficiale sono del tutto separati questi due martiri. Di S. Ciro si parla al f. 42, e di S. Giovanni al f. 49 (p. 172, 173).

Il lettore, che ora conosce il sistema tenuto dall'anonimo nel notare a ciascun Santo il giorno della festa, potrà apprezzare qual fede meriti una tale identificazione.

Ma, a dimostrare con maggiore evidenza, se pure è possibile, come essa non possa in alcun modo sostenersi, è da ricordare brevemente la storia delle reliquie di questi due insigni martiri di Alessandria.

Senza riprendere qui in esame la tarda relazione [1] del trasporto dei corpi dei predetti martiri da Alessandria a Roma [2], suppongo qui che essa sia veramente avvenuta, e che le preziose reliquie, dopo essere state per qualche tempo depositate, presso una tal Teodora in Trastevere, venissero collocate in un ipogeo sulla via Portuense, là dove poi sorse la chiesetta di *S. Cyrus Abbas*, nella lingua del volgo trasformato in S. Passera, e tuttora in possesso del Capitolo di S. Maria in via Lata [3].

Una seconda tradizione, vivacemente contestata per lungo tempo dai canonici del predetto Capitolo vorrebbe che in un dato tempo, a tutti ignoto, le reliquie di questi due martiri dall'ipogeo della via Portuense fossero state trasportate nella chiesa urbana di S. Angelo in Pescheria.

L'A. ammette come indubitabile questa seconda tradizione, con argomento [4], egli dice, d'ineluttabile valore (p. 157), e sostiene che *dalla chiesa di S. Angelo in Pescheria una piccola parte delle preziose spoglie sarebbero state recate a Monaco di Baviera, e in gran parte a Napoli, al Gesù Nuovo* (p. 122).

Ma contro questa conclusione ecco sorgere una gravissima difficoltà. Negli *Acta SS.* dei PP. Bollandisti ai 31 di gennaio, parlandosi dei SS. Ciro e Giovanni, è riferito un documento, che reca la data del 16 aprile 1590. In esso si dice che mons. Minuzio de Minutiis, con facoltà di Sisto V, estrasse *ex coemeterio Sancti Callisti, quod est infra ecclesiam Sancti Sebastiani ad Catacumbas... nonnulla ossa et reliquias sanctorum martyrum, specialiter inter haec,* CORPORA SANCTORUM CYRI ET IOHANNIS, *animo et intentione eas deferendi ad partes*

[1] Di essa ha dottamente trattato il p. SINTHERN, *Der Römische Abbacyrus in Geschichte, Legende und Kunst* in « Römische Quartalschrift », a. 1908.

[2] Il martirologio, per errore, li suppone martirizzati in Roma.

[3] Vedi CAVAZZI Mr L., *La diaconia di S. Maria in via Lata.* Roma, 1908.

[4] L'argomento è che il capitolo di S. Angelo in Pescheria nelle lezioni del 3 febbraio e nell'*Oremus* affermava d'avere i sacri corpi di S. Ciro e S. Giovanni!

Germaniae. L'A. (p. 160) taccia di errore il Martinelli, che nei due nomi Ciro e Giovanni, nominati in questo documento, credette trattarsi di un'altra coppia di martiri omonimi, e, riconoscendo in essi i due martiri Alessandrini, afferma che, appunto di questi due corpi, una parte minore fu inviata a Monaco di Baviera e la parte maggiore al Gesù di Napoli (p. 161). Evidentemente qui l'A. ha dimenticato ciò, che ha sopra asserito a p. 122; non potendosi intendere come mai i due medesimi corpi sieno andati in Baviera e a Napoli, togliendoli al medesimo tempo e da S. Angelo in Pescheria e dal cimitero di S. Sebastiano. A conciliare la cosa non rimarrebbe a pensare se non ad una terza traslazione da S. Angelo in Pescheria al cimitero di S. Sebastiano. Ma su quale fondamento? Questo trasporto infatti non sarebbe potuto avvenire, se non nel medioevo; quando invece i corpi dei martiri erano dai cimiteri suburbani portati nelle basiliche urbane, e non dalle basiliche urbane ai cimiteri. Il vero è che il documento dell'a. 1590 cade in quel tempo in cui, soppresso il monastero di S. Sebastiano da circa quattro anni da Sisto V, la chiesa e il sottostante cimitero passarono in mano di persone inesperte, che vennero tratte in inganno da gente, desiderosa di lucro. A quest'epoca medesima infatti si riferiscono altri documenti, oggi riconosciuti per falsi, usciti dalla stessa officina [1]. Il documento quindi citato negli *Acta SS.* fu dovuto redigere, sorprendendo la buona fede di coloro, che desideravano reliquie di martiri. E a rendere la cosa anche più manifesta basterà il riflettere, che, appena dopo 18 anni da codesta invenzione, che si sarebbe fatta dei corpi dei SS. Ciro e Giovanni nella catacomba di S. Sebastiano, quando cioè la notizia ne era ancora freschissima in Roma, i canonici di S. M. in via Lata intrapresero, nel 1608, gli scavi nella chiesa di S. Passera sulla via Portuense, per ritrovare appunto i medesimi corpi! Come è ciò possibile? Ma c'è di più.

Le venerande reliquie di questi due martiri insigni sarebbero state donate a D. Porzia Cigala, duchessa de Cardinale e principessa di Satriano, dal Card. Sforza; perchè li facesse avere al P. Antonio Cigala, fratello della duchessa, il quale poi li donò alla chiesa del Gesù di Napoli (p. 167-169). Ora il Card. Francesco Sforza fu titolare appunto della diaconia di S. Maria in via Lata per ben 29 anni, cioè dal 1588 al 1617. Come mai avrebbe egli donata alla duchessa Cigala quei corpi, che sapea ricercati diligentemente dai canonici del suo titolo, di cui fu munifico patrono?

[1] Vedi Grossi Gondi F., *Il monastero di S. Sebastiano in Catacumbas* in « Civiltà Cattolica », a. 1919, vol. 3, p. 145.

E la difficoltà torna la medesima, anche se si voglia mettere da parte il documento del 1590, sopra citato, e si voglia sostenere che i predetti corpi andassero a Napoli dalla chiesa di S. Angelo in Pescheria, per intromissione del Card. Francesco Sforza. Lasciando stare che il Cardinale non avea nessuna giurisdizione su questa chiesa, codeste reliquie le avrebbe avute, poniamo pure in dono, dal Capitolo di S. Angelo in Pescheria o prima degli scavi, intrapresi dai canonici del suo titolo di S. Maria in via Lata, in S. Passera, o dopo. Se prima, come mai avrebbe egli permesso a questo Capitolo d'iniziare le ricerche delle spoglie dei SS. Ciro e Giovanni a S. Passera, quando sapeva di averli egli donati alla Cigala? Se dopo; come avrebbe egli concesso a questa signora tali reliquie, per le quali sapeva bene le spese sostenute dai canonici per rinvenirle? E poi, come avrebbe potuto qualificarle per le reliquie di detti Santi, quando appunto ardeva la controversia fra i due Capitoli, chi di loro li possedesse?

Ma, contro l'ipotesi ultima, che cioè sarebbero stati trasportati da S. Angelo in Pescheria a Napoli i predetti corpi, reclama il documento, riferito dall'autore (p. 169) e da me sopra citato, nel quale si dice che le reliquie dei martiri recate a Napoli furono estratte *ex cimiteriis* (*sic*). Ora, se nel sec. IX, si potevano forse con tale espressione intendere le basiliche di Roma, ciò non è affatto possibile in un documento del sec. XVII. Perchè mai il Card. Sforza non avrebbe invece indicata alla duchessa Cigala la chiesa di S. Angelo in Pescheria, come luogo, da cui avea tolto le reliquie dei SS. Ciro e Giovanni?

A porre il suggello alle cose dette viene per ultimo l'argomento, tratto dalle notizie sicure, che per ventura ci sono rimaste intorno al primo rinvenimento delle spoglie dei martiri predetti.

S. Cirillo d'Alessandria († 444) nell'omelia, pubblicata dal Cardinal Mai (P. G., 77, 1101), a proposito della traslazione, che egli fece dei due martiri Ciro e Giovanni da Alessandria a Menouthi, dice che gli avanzi di essi giacevano in un medesimo sepolcro ἐν ἑνὶ τόπῳ, e, poichè *erano mescolati insieme, in modo da non poter capire chi fosse l'uno e chi l'altro, li prese necessariamente insieme, li portò e depose nella chiesa degli Evangelisti:* ἐπεὶ δὲ ἀδιάκριτα ἦν τὰ λείψανα, οὐ γὰρ ἦν διεγνωσμένα σαφῶς τίς μὲν οὗτος, τίς δὲ ἐκεῖνος, ἀναγκαίως ἀμφότερα συλλαβόντες μετηγάγομεν καὶ τεθείκαμεν ἐν τῇ τῶν Εὐαγγελιστῶν ἐκκλησίᾳ... κτλ.

Al contrario, i corpi dei due martiri predetti sono stati portati a Napoli, divisi l'uno dall'altro, come apparisce dal documento sopra

citato [1]; e furono collocati, in due separate custodie, e in due distinti armadi. E l'unica ragione per riunirli insieme, come ho sopra notato, non è stata altra che l'indicazione del 31 gennaio, come giorno festivo di amendue. Ora noi, per le cose dette precedentemente, sappiamo qual valore si possa dare a tale data, scritta accanto ai due nomi dal pio ed ingenuo autore delle due liste. Ogni argomento quindi si dilegua per poter concedere un qualsiasi grado di probabilità a tale identificazione. Così s'intenderà quanto prudentemente la S. Congregazione dei Riti, ad una domanda, fatta nel 1871 dall'Arcivescovo di Napoli, il Card. Riario Sforza, di aggiungere, nelle lezioni del secondo Notturno dell'ufficio dei detti martiri, per la sua diocesi, l'indicazione che il corpo di S. Ciro riposava nella chiesa del Gesù di Napoli, rispose negativamente; perchè « Sua Santità il papa Pio IX non intendeva prendere la responsabilità di dirimere una questione storica, col permettere che nella VI lezione dell'ufficio si dichiarasse che a Napoli è il corpo di S. Ciro ». Così M.r Bartolini, poi Cardinale di S. R. C., in una lettera al Card. Riario Sforza citata dall'autore stesso a p. 318 (cfr. p. 319). Dal 1870 non è intervenuto nessun fatto nuovo in favore della questione, anzi i documenti, messi fuori recentemente dall'autore, la risolvono in senso del tutto contrario. L'identificazione quindi recentissima del corpo di S. Giovanni Edesseno, che avrebbe richiesto ben altro processo ecclesiastico, alla maniera di quello fatto, non ha molto, per i corpi dei SS. Vittore e Satiro a Milano [2], non resiste alla serena luce della verità.

FELICE GROSSI-GONDI S. I.

[1] P. 305, nota 2.
[2] GROSSI GONDI S. I., *Principî e Problemi di critica agiografica,* Roma, 1919, p. 191.

RECENSIONI

LAUR. JANSSENS O. S. B. — **Tractatus de homine, seu de hominis natura, elevatione et lapsu.** — II Pars: *De hominis elevatione et lapsu.* — Romae, typis Polyglottis Vaticanis, 1919 (p. xx-791).

Post editam a clmo auctore primam huius operis partem, quae est de hominis natura, nuperrime in lucem haec altera prodiit, in qua gravissimae quaestiones de hominis elevatione et lapsu ample ac dilucide pertractantur.

Integrum opus dividitur in duas sectiones, in quarum prima agitur de elevatione hominis ad statum supernaturalem, in altera vero de eiusdem lapsu, seu de peccato originali. Quarum quaestionum summa gravitas merito in praeambulo ponderatur (p. 1-9); intima est enim earum connexio cum redemptione generis humani per Christum Dominum, cumque universa doctrina de gratia; ut rectissime clmus auctor dicat dogma peccati originalis iure vocari posse cardinem totius fidei nostrae.

Primae sectioni praemittitur dissertatio praevia (p. 9-47), in eaque exponuntur conceptus naturae, naturalis, praeternaturalis et supernaturalis, secundum receptas inter catholicos doctores sententias, quas admittendas esse supponit potius auctor quam probat. Sic etiam brevissime innuit quae ad potentiam obedientialem spectant (p. 22-23), neque argumenta ulla affert ad confutandam possibilitatem substantiae supernaturalis (p. 25), reiecta ampliore de his expolitione ad tractatum de gratia.

Post hanc praeviam dissertationem incipit vera propositae materiae expositio, in qua auctor sequitur ordinem S. Thomae in I, p. q. 94-102; eiusque singulas quaestiones et articulos commentariis illustrat, interiectis quibusdam dissertationibus cum re, de qua agitur, connexis; ut de origine humani sermonis (p. 73-81), quem censet auctor ab homine inveniri potuisse, quamvis, ad factum quod attinet, illum defendat praeternaturali ratione humano generi a Deo donatum. Adduntur quoque ad finem singularum fere quaestionum aptae appendices de

mente S. Augustini, S. Bonaventurae, Hugonis Victorini, Petri Lombardi; atque etiam breviter explicatur (p. 262-265) quaenam sit doctrina ecclesiae orthodoxae circa conditionem originalem protoparentum.

Dispositio autem secundae sectionis, in qua de lapsu hominis, est primae simillima; nam post considerationes praevias (p. 364-367) exponuntur per modum praeambuli errores Pelagianorum, Baianorum et Iansenistarum, tum vero agitur de peccato primi hominis (p. 393-432), de eiusdem poenis (p. 433-469), de tentatione primorum parentum (p. 470-489), ac tandem de peccato originali eiusque poenis (p. 490-749). Ubique autem, sicut in prima sectione, auctor retinet ordinem quaestionum et articulorum S. Thomae in 2, 2 q. 163-165, et in 1, 2 q. 81-85. Tangitur ad finem brevissime quaestio de peccati originalis remissione (p. 749-753), de qua re pollicetur auctor se latius acturum ubi de sacramento baptismi. Ad calcem totius operis proponitur index rerum alphabeticus analyticus, in quo lector commode ac cito invenire potest quidquid consulere velit.

Sicut autem in prima sectione explanationi quaestionum et articulorum S. Thomae intermiscentur dissertationes quaedam, sic in altera adduntur eruditae appendices ad rem, de qua agitur, magis magisque illustrandam. Inter quas illae nobis praecipua laude dignae videntur, quae agunt de doctrina S. Chrysostomi quoad peccatum originale (p. 554-565), ac de concordia inter SS. Ambrosium et Augustinum (p. 565-572); in prima recte vindicatur catholicus Chrysostomi sensus in re tanti momenti, in altera vero carpuntur affirmationes historicae et insinuationes dogmaticae, saltem (ut mitissime dicam) nimium audaces, professoris Buonaiuti.

Universim claritas expositionis, sensus auctoris apprime catholicus, studium sequendi S. Thomae doctrinam, iusta moderatio in amplectendis propriis sententiis, refutandisque adversariis, summaque eruditio in omni re sacra et profana eodem gradu in hoc opere splendent, quo in praecedentibus voluminibus a clm̃o auctore editis. Quae cum nemini nota non sint, nihil opus est ut de his peculiares laudes addamus. Et quidem ad studium quod attinet S. Thomam sequendi, eam sibi regulam auctor ab initio praescribit, quam hic transcribendam duximus; putamus enim fore ut prudentissimo cuique maxime placeat. « Quid-
» quid S. Sedes, inquit, in favorem doctrinae S. Thomae declarat,
» animo plane docili, quin et plaudenti recipimus; eo scilicet sensu
» ab ipsa S. Sede intento. Quemcumque autem gressum, etsi tenuem,
» ulterius privata interpretatione motum, censemus nocivum magis
» quam utilem, utpote in detrimentum non modo legitimae libertatis,
» quam Summi Pontifices inculcare numquam destiterunt, sed et ipsius
» magisterii, quod S. Thomas ad stimulanda, non ad praefocanda in-
» genia tanto praestigio exercet ». Sic in Prologo, p. XII.

Laudavimus nuper eruditionem auctoris maximam; de qua tamen forte quibusdam videri posset eam talem esse, quae argumentorum vi atque efficaciae nonnihil obsit. Viderentur quoque nonnullae quaestiones brevius expediri potuisse, ut ea quae agit de generatione in statu innocentiae (p. 266-300), aliaeque similes; nec deerunt qui sentiant quaedam in tractatu theologico forte consultius fuisse omittenda, ut ea quae disseruntur de sensu pudoris (p. 152-174), ac de sensuali mysticismo recentioris cuiusdam scholae pseudo-catholicae (p. 649-667). E converso autem nullibi data opera demonstratur gratiam sanctificantem, in qua protoparentes constituti sunt, esse donum supernaturale. Agitur quidem de praeternaturalitate donorum immortalitatis et integritatis, sed non de supernaturalitate gratiae; qua omissa quaestione, non probatur genus humanum fuisse elevatum ad ordinem simpliciter supernaturalem, cum tamen demonstratio huius rei ad hunc tractatum, qui est de hominis elevatione, maxime spectare videatur.

Sed auctoris mens atque intentio ea esse videtur, ut indolem supernaturalem gratiae explicet planeque evolvat in tractatu de gratia, ubi demonstrabit eam supernaturalem esse relate ad omnem naturam etiam creabilem.

De gratia vero sanctificante primis parentibus collata, non difficile omnes admittent quod auctor sapienter indicat (p. 105), id scilicet ex Veteri Testamento suaderi potius quam efficaciter demonstrari. Ex Novo autem Testamento adducuntur verba Apostoli *ad Eph.*, 4, 23: « Renovamini spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, qui » secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis ». Quibus, seorsim sumptis, vim intentum probandi forte non omnes concessuri sunt. Admittit auctor, vel saltem transmittit (p. 105), novum hominem induendum, qui secundum Deum creatus est, non esse Adamum, sed Christum. Negat vero inde infirmari vim argumenti ex hoc loco deducti, quia ait Christum esse non solum novum hominem, sed talem novum hominem, qui sit novus Adamus, prioris Adami instaurator. Optime quidem; sed potestne hoc ultimum probari ex his verbis Apostoli nude sumptis? Recte subiungit auctor paulo post (p. 106, linea 5-6), id *aliunde* a nobis sciri. Unde etiam vis huius argumenti *aliunde* derivanda erit, nimirum ex tota oeconomia redemptionis, ex qua, ut bene notat auctor ibidem, argumentum complexivum ad hanc rem invicte deducitur. Quod proinde argumentum videretur non solum innuendum fuisse, sed pro dignitate evolvendum.

Ad probandam peccati originalis existentiam, auctor primo praeponit quaedam testimonia ex V. T., quae probabiliter rem demonstrant; sed probationes omnino efficaces repetit ex N. T., potissimum vero ex *Rom.*, 5, 12 sq. Quod attinet ad sensum locutionis: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον: visis argumentis quae hinc inde afferuntur pro sensu causali et

relativo (p. 502-505), haeret anceps lector de propria auctoris sententia; neutram enim alteri praeferre videtur. Quod certe theologo necessarium non est; ut enim bene annotat cl. Janssens, dogma peccati originalis invicte probatur utralibet interpretatione adhibita. Attamen si inspiciantur rationes quas pro sensu causali attulit Patrizi non tam in opusculo citato a Janssens: *Commentationes tres*, Romae, 1851: quam in alio italice scripto, Romae, 1876, cui titulus: *Delle parole di San Paolo: in quo omnes peccaverunt:* ubi latius quam in priore hoc idem argumentum tractatur; si hae, inquam, inspiciantur rationes quas Patrizi attulit, aliique post ipsum, vis demonstrationum pro sensu relativo satis frangi videtur. Forte etiam non pauci negabunt quod ait auctor (p. 504 in nota) explicationem pelagianam efficacius excludi per lectionem *in quo* (Adamo); quia pelagiana sententia non tam eo tendebat ut negaret sensum relativum, quam ut, negato peccato per originem contracto, tueretur peccatum ad imitationem peccati Adae commissum. Unde admisso sensu relativo, textum Apostoli sic haeretici illi exponebant: « *Quod Adam primum peccaverit*, IN QUO *de cetero quisquis peccare voluit, peccandi inveniet exemplum* ». Apud August., *De nupt. et conc.*, l. 2, n. 45 (P. L., 44, 462); vel *Opus imperf.*, l. 2, c. 35 (P. L., 45, 1156). Quibus ex Augustino ralatis, iure Patrizi exclamare videtur (*op. cit.*, p. 38): « Ecco come con tutto il riferire quell'*in quo* ad Adamo, i Pelagiani spiegavano ereticamente il detto dell'Apostolo. Dunque è chiaro che costoro non potevano avere più paura dell'*in quo Adamo* che dell'*eo quod* ».

Idem dicatur de his quae in eodem loco clm̄us auctor affirmat: in peccato originali duplicem haberi respectum, alterum reatus, alterum transfusionis; transfusionem melius illustrari per lectionem *in quo* (Adamo), reatum culpae directius exprimi per lectionem *eo quod.* Si reatus culpae melius explicatur per lectionem *eo quod,* cur de transfusione aliud dicamus? Est enim manifestum ibi sermonem esse de culpa non personaliter commissa, sed per originem contracta; vel, quod idem est, per generationem in omnes transfusa.

Ceterum, dissidium auctorum his verbis commendabili studio cl. auctor conatur componere (p. 507): « Plenus sensus incisi: *in quo omnes peccaverunt:* utramque interpretationem relativam et causalem continet: *eo quod in Adamo omnes peccaverunt;* et ita, veluti per aliquam attractionem seu compenetrationem, altera alteram complet ».

Cum investigat essentiam peccati originalis, et quomodo ratio voluntarii, quae est eius elementum formale, illi competat, ait (p. 531) peccatum originale esse voluntarium ratione *solidaritatis* et continentiae, qua Adamus erat genus humanum, et genus humanum ille unus homo. Ulterius addit ad hanc continentiam illustrandam sufficere ut Adamus consideretur tamquam caput naturale, in quo continebantur quotquot

naturali via ab eo essent oriundi, quin recurratur ulterius ad pactum quoddam quo Adam constitutus erat humani generis caput iuridicum. Quae verba ansam praebere possent existimandi transfusionem peccati originalis esse derivandam, ad mentem auctoris, ex sola lege naturali. Quod tamen ita non est; nam praeter solam naturalem omnium continentiam in Adamo velut in fonte naturae, admittit cl. Janssens dispositionem aut legem Dei positivam, per quam natura primi parentis in posteros transfundenda est aut donis iustitiae originalis ornata, aut eisdem privata. Sic eruitur ex p. 533, nota 3; p. 588 in fine; p. 591, *corollarium*. Admissa autem ea lege Dei positiva, denominatio capitis iuridici admitti potest, nec iam de hac denominatione quaestio erit, sed de sensu quem eidem tribuere velimus. Et si quidem respuatur cum auctore nostro ea significatio capitis iuridici, per quam Adamus dicatur caput morale et iuridicum sicut tutores iuridice repraesentant pupillos, et quatenus « princeps includit voluntatem pupilli in voluntate tutoris » (ut ait Billuart a Janssens citatus), id nobis quidem optimo consilio factum esse videtur; non enim assequimur quomodo sic peccatum originale non reducatur ad rationem cuiusdam peccati aut personalis, aut mere interpretativi. Si autem Adam dicatur caput iuridicum quatenus sola ratio capitis naturalis sine lege Dei positiva, de qua supra, non sufficit, hoc sensu admittit cl. auctor (p. 552) denominationem capitis iuridici cum Card. Mazzella.

Est quaedam alia sententia auctoris quae nobis maiorem difficultatem ingerit. Ait nimirum (p. 531) transfusionem peccati originalis efficacius explicari, si omnes homines quantum ad animam contenti fuissent in Adamo, non minus quam quantum ad corpus. Existimamus nempe non maiorem offendi difficultatem in doctrina de creatione animae, quam in eius propagatione per traducem, cum agitur de explicanda propagatione peccati originalis. Si enim anima, quae a Deo creatur, nequit esse peccatrix, cur ex Adamo, iam in gratiam Dei restituto, deciditur semen peccato inquinatum, aut anima filiorum mala? Cf. Bellarm., *De amissione gratiae et statu peccati*, l. 4, c. 11 in fine. Obiter praeterea notamus Wirceburgenses et Kilber proponi a cl. Janssens ut auctores distinctos (p. 549); cum tamen tractatus de peccatis, ex Wirceburgensibus citatus (p. 550 in nota), scriptus sit ab ipso Kilber, auctorum Wirceburgensium uno. Tribuitur quoque Molinistis sententia de capite morale et iuridico, ac de inclusione voluntatum (p. 549). Certe Molinistarum non paucos eam sententiam defendisse fatendum est; sed eadem doctrina apud alias etiam scholas theologicas fuit quondam non minus recepta; quod auctori ignotum non est, a quo citatur ex thomistis Billuart, eique addi possunt Salmanticenses (*De vitiis et pecc.*, d. 14, n. 32 sq.); Gonet (tract. 5, d. 7, n. 24 sq.); Card. Gotti (t. 1, tract. 10, q. 7, n. 74 sq.; maxime n. 82)...

Ad concupiscentiam quod attinet, affirmat cl. auctor (p. 589) theologos illos, qui intuentur instrumentum propagationis in concupiscentia, formaliter uti concupiscentia est, id est vis per originale peccatum vitiata, et non solum uti vis est generatrix, penitius mysterium originalis culpae penetrare. Quae affirmatio non eo spectat ut concupiscentia dicatur causa vel conditio necessaria ad propagationem peccati originalis; ait enim auctor, et recte, etiam sublata concupiscentia, traductionem culpae originalis explicari posse (p. 590). Nectitur ergo concupiscentia cum peccato originali velut signum cum signato (ib. et p. 614 in nota 2); quod cum a nemine negari videatur, dissensio theologorum in hac re iam nulla restat.

Cum agitur de ratione qua concupiscentia habitualis dici possit elementum materiale peccati originalis, non clare apparet quam sententiam auctor sustineat; utrum nempe eam dicat elementum materiale stricte dictum, an tantum quodam modo latiore. Hinc enim doctrinam Palmieri approbat (p. 635), eiusque argumentum ex Tridentino deductum; et paulo post addit (p. 636): « Analogice et improprie loquendo, » rectissime dici potest concupiscentiam se habere tamquam materiale, » qui est sensus ab ipso S. Thoma intentus ». Inde autem ei minus placet explicatio proposita a Pesch, qui idem tenet quod Palmieri; potiusque accedere videtur ad sententiam Card. Billot (p. 640 in nota 1); qui tamen, nisi fallimur, loquitur de elemento materiali stricte sumpto, unde et reiicit valorem argumenti quod sumitur ex Tridentino (cfr. Billot, *De pecc.*, thes. 12).

De poenis peccati originalis in altera vita, sequitur cl. auctor eam sententiam, quae post S. Thomam et plerosque Scholasticos iam communis evasit; nimirum, poenam eiusmodi reponi in sola privatione visionis beatificae (p. 733), sublata omni poena sensus (p. 735), omnique afflictione doloris (p. 740).

Et haec sunt quae de hoc praeclaro opere dicenda existimavimus; nec dubitamus quin praesens volumen a doctis omnibus non minore plausu excipiendum sit, quo praecedentia ab eodem cl. Janssens edita, moxque in lucem edenda quae de gratia et sacramentis promittit; quod ut quantocius fiat in maximum Ecclesiae bonum et disciplinarum theologicarum profectum, vehementer optamus.

GABRIEL HUARTE S. I.

IOS. FROEBES S. I. — **Lehrbuch der experimentellen Psychologie für höhere Schulen und zum Selbstunterricht.** — Erster Band. Erste Abteilung. Mit 25 Textfiguren und einer farbigen Tafel, gr. 8 (XVI u. 198 S.). Freiburg, 1915, Herdersche Verlagshandlung. M. 8,60. — Erster Band. Zweite Abteilung. Mit 34 Textfiguren, gr. 8 (XXVIII u. 199-606 S.). Freiburg, 1917, Herdersche Verlagshandlung. M. 8,60.

Crediamo di non essere esagerati affermando subito che ci troviamo davanti ad un'opera di valore non comune. Molto si è scritto in questi ultimi tempi intorno a questioni sperimentali riguardanti la Psicologia; ma le incertezze inevitabili nel periodo iniziale dello sviluppo di una scienza, ed anche la ordinaria unilateralità della preparazione scientifica in molti degli scrittori anche più notevoli, hanno reso fin qui molto difficile una sintesi razionale e sistematica di tutto l'immenso lavoro compiutosi in questi ultimi tempi nei Laboratorî di Psicologia sperimentale. Una tal sintesi ha voluto darci l'A., e sinceramente riteniamo che vi sia riuscito in modo, da raggiungere abbondantemente lo scopo che egli si è prefisso, di presentare cioè, in maniera facilmente intelligibile e adatta sia all'insegnamento, sia allo studio privato, i portati più recenti di questa scienza sperimentale (p. VI). Il libro nell'intenzione dell'A. è dedicato a coloro che vogliono essere seriamente introdotti ad uno studio sistematico e fecondo di tutte le parti della Psicologia razionale: però siamo di parere che esso possa essere utile anche a scienziati provetti, per mettersi rapidamente al corrente intorno alle singole questioni, che rendono interessante l'una o l'altra tra le multiformi regioni del campo psicologico.

Il Trattato, quando sarà completo, verrà ad essere costituito da due grossi volumi di circa 600 pagine ciascuno: e la materia verrà suddivisa in dieci parti, delle quali cinque sono state già svolte nel primo volume ora pubblicato, le altre cinque verranno esposte nel secondo volume di prossima pubblicazione.

Affinchè il lettore possa farsi un preciso concetto del metodo seguito dall'A., esponiamo brevemente e in modo schematico il contenuto di questo volume già pubblicato.

Precede una breve introduzione, nella quale vengono esposti i concetti fondamentali, i metodi, le divisioni, ecc., riguardanti la Psicologia sperimentale in modo generico. Degno di nota speciale è in essa il paragrafo, dove l'A. discute ed espone in che senso possano i fatti psichici essere suscettibili di misura. — Nella prima parte del Trattato si parla delle sensazioni in genere, considerate in tutti i loro aspetti sia fisiologici che psichici: meritano speciale attenzione i paragrafi 5 e 6, nei quali con ampiezza e sicurezza viene esposto ciò che si riferisce alle leggi delle energie specifiche e del parallelismo psicofisico. —

Nella seconda parte l'A. tratta di tutto ciò che si riferisce ai singoli sensi in particolare; non possiamo tralasciare di notare, come in quei paragrafi nei quali si parla della percezione dei colori, si trovi non solo una seria discussione delle due teorie dell'Helmoltz e dell'Hering-Müller, ma venga anche il lettore messo chiaramente al corrente dello stato attuale della scienza a questo proposito. Il secondo capitolo è dedicato alle sensazioni uditive: la trattazione è necessariamente meno ampia che nel primo capitolo, ma non vi è trascurata nessuna delle questioni anche secondarie; lo stesso dicasi del terzo e quarto capitolo, nei quali si tratta delle sensazioni di gusto, di olfatto, e delle molteplici sensazioni tattili. Richiamiamo l'attenzione del lettore sopra l'ultimo paragrafo del quarto capitolo, nel quale viene esposto con chiarezza notevole tutto ciò che si riferisce alla controversia intorno alla natura delle sensazioni di dolore. Le teorie riguardanti le sensazioni cenestesiche e statiche formano il contenuto del quinto capitolo, mentre nel sesto si parla brevemente delle sensazioni organiche (fame, sete, fatica, ecc.). Finalmente il settimo capitolo ci offre una esposizione chiara ed ampia intorno a quelli che l'A. chiama sentimenti elementari (einfache sinnliche Gefühle, elementare Gefühle), e riporta le diverse opinioni dei principali psicologi, specialmente tedeschi, intorno a questo punto che, senza dubbio, ha bisogno ancora di essere rischiarato da ulteriori ricerche e più profondi studî sperimentali.

La terza parte, intorno alle percezioni, è senza dubbio la più importante di questo primo volume, e tratta questioni del massimo interesse sia pel psicologo sperimentale sia pel filosofo. Il capitolo sulle immagini è, a nostro parere, ottimamente sviluppato, e dà luce notevole anche a chi volesse esplorare il campo ancora non troppo chiaro delle illusioni, delle allucinazioni e delle altre false percezioni. L'A. si mostra pienamente informato degli studî e delle controversie sollevatesi in questi ultimi tempi a tal proposito specialmente in Inghilterra. — Ugualmente interessante, particolarmente dal lato della tecnica musicale, è il secondo capitolo intorno alla psicologia della riunione simultanea dei suoni (accordi, consonanze, ecc.), nel quale si trovano studiate e discusse questioni di non piccola utilità, anche dal punto di vista puramente estetico. Lo studio delle percezioni di spazio occupa due ampî capitoli, che, da soli, formano la sesta parte di tutto il volume: di essi il terzo si riferisce alle percezioni visive, ed il quarto alle percezioni tattili. Ci è impossibile seguire l'A. nella sua ampia trattazione, e dobbiamo contentarci di notare come non vi sia questione riferentesi alle percezioni spaziali, che non sia trattata con straordinaria sicurezza e profondità. I capitoli quinto e sesto di questa terza parte trattano rispettivamente delle percezioni di tempo e di moto; il sesto delle relazioni tra i concetti ed il loro sustrato immaginativo

con particolare referenza alle teorie scolastiche; il settimo finalmente si occupa di quelle percezioni nelle quali vengono a riunirsi simultaneamenti elementi sensitivi, percettivi ed intellettivi.

La quarta parte, relativamente breve, espone i metodi della ricerca psico-fisica. In essa si discutono i principi di Fechner e specialmente la legge di Weber sviluppandone in modo particolare la tecnica matematica.

Finalmente la quinta parte, che è l'ultima di questo volume già pubblicato, dà un'ampia esposizione di tutta la teoria dell'associazione e delle recenti importantissime ricerche intorno ai fenomeni mnemonici. Sappiamo che questa quinta parte avrà il suo naturale complemento nelle prime parti del secondo volume, nelle quali l'A. esporrà la patologia dell'associazione. Seguiranno poi ampie trattazioni sull'attenzione, sulla coscienza personale, sopra la vita affettiva specialmente in relazione coll'estetica, e per ultimo sopra la psicologia della volontà e la patologia dello spirito.

Come si vede l'A. non avrebbe potuto presentare un Corso concepito con maggiore ampiezza di vedute, e più organicamente disposto e costituito.

In tutta questa trattazione riconosciamo sopratutto tre qualità che, a nostro parere, sollevano il libro al di sopra di molti Trattati con simili. Primieramente egli possiede una speciale *completezza* nel proporre allo studioso tutte le questioni riferentisi a ciascun punto del campo psicologico, ed anche nell'esporre tutti i lati, che possono rendere interessante ogni singola questione. Di più, leggendo il libro del Fröbes, si prova una speciale soddisfazione per la *padronanza* con cui l'A. distingue, raffronta e discute le opinioni dei singoli psicologi, padronanza che suppone una straordinaria familiarità colle singole regioni di un campo così vasto, e che è nel Fröbes frutto prezioso di molti e molti anni di coscienzioso lavoro e di insegnamento illuminato. Anzi è appunto per questo che il lettore desidererebbe spesso conoscere con maggiore chiarezza quali siano le vedute personali di uno scienziato così competente quale l'A. si dimostra. Finalmente pregio non piccolo viene aggiunto al Trattato dalla *sicurezza delle opinioni filosofiche,* giacchè l'A. si mostra ed è difatti profondamente versato anche nella Psicologia razionale, quale viene esposta dai sommi Maestri della Filosofia scolastica.

Intorno alla disposizione materiale delle parti non abbiamo da fare osservazioni di rilievo: solo ci sembra che, dal lato didattico, tutto ciò che riguarda la metodica ed il suo sviluppo matematico sarebbe stato più a suo posto, debitamente modificato, in principio dell'opera. La bibliografia, che l'A. conosce a fondo, è abbondantissima e bene scelta, specialmente per quello che riguarda la scienza tedesca: la veste tipografica eccellente.

Tutto ciò fa desiderare di veder presto compita un'opera di valore ed utilità così eccezionali, da meritare di essere ampiamente conosciuta anche fuori di Germania; non possiamo perciò non esser grati al R. P. Gemelli che ci ha annunziato una prossima traduzione nella nostra lingua del Trattato del Fröbes.

CESARE GORETTI MINIATI S. I.

N. BALTHASAR. — **L'être et les principes métaphysiques.** — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1914, 1 vol. in-8° di VIII-148 pag.

J. VAN MOLLÉ. — **Psychologie végétative.** — Malines, Dierickx-Beke, 1918, 1 vol. in-12° di IV-247 pag.

STANISLAUS DE BACKER, S. I. — **Disputationes metaphysicae de ente communi.** — Paris, Beauchesne, 1919, 1 vol. in-8° di 126 pag.

I. — Le difficoltà di comunicazione con il Belgio durante il periodo della guerra, ci hanno impedito di ricevere, prima di quest'anno, l'opera del Prof. Balthasar.

Essa fu dapprima redatta in forma di articolo per il periodico russo « Le idee filosofiche »; quindi fu pubblicata separatamente con l'aggiunta di due capitoli, che sono in verità i più lunghi, l'uno sull'analogia, l'altro sopra un testo del « De unitate intellectus » di S. Tommaso.

L'unità di composizione di tutto il lavoro risente naturalmente di questo raggruppamento un po' artificiale.

L'A. si indirizza a studenti che hanno già udito esporre, nel primo anno di filosofia, gli elementi della metafisica generale; perchè egli, al metodo di esporre ai principianti soltanto le questioni più facili della metafisica, ne preferisce un altro, quello cioè di ripetere due volte tutto il corso. L'autore afferma che l'esperienza gli ha confermato la bontà di tal metodo. Perciò conviene tener conto di questo risultato, e aggiungerlo alle altre osservazioni fatte da diverse parti intorno allo stesso problema che non cessa di preoccupare i professori di filosofia.

La curiosità del lettore sarà richiamata in modo speciale dai due capitoli aggiunti. Lo studio sull'analogia contiene una critica penetrante, forse un po' troppo analitica, dei diversi concetti di analogia e delle loro applicazioni. La discussione sul testo del « De unitate intellectus » tocca un punto veramente centrale: S. Tommaso nell'ammettere la possibilità assoluta di una moltiplicazione numerica delle forme pure, avrebbe forse rinunziato ad affermare il carattere metafisico del suo principio che un atto non ricevuto in qualche potenza è infinito? Il prof. B. dimostra che nulla ci dà il diritto di affermarlo, nonostante che qualche commentatore abbia creduto il contrario.

II. — È noto che, secondo Aristotile e tutti gli Scolastici, ogni principio vitale è una ψυχή, un'anima; quindi è molto conveniente che vi sia pure una *Psicologia vegetativa*, cioè uno studio dei fenomeni della vita vegetativa non puramente positivo al fine di ricercarne le leggi e le cause prossime (questo fa la Biologia), ma filosofico allo scopo d'indagarne le cause ultime. La costituzione del vivente e l'origine della vita: ecco le due questioni principali di questo ramo della Psicologia, alle quali nei testi scolastici generalmente non si dà la dovuta importanza. Torna perciò gradito al filosofo vederle svolte più ampiamente in opere speciali.

A dir vero tali opere non abbondano. Dagli studenti dell'Università Gregoriana e anche da una cerchia più ampia di amici è assai apprezzata la Pars 1ª delle *Institutiones psychologicae* del P. Schaaf (Roma, 1909, ad usum priv. Univ.), che riferisce e sottopone a rigorosa discussione un abbondante materiale di fatti, ma il volume non è ancora reso di pubblica ragione. Anche per tale scarsezza riesce opportuno il lavoro del dott. Van Mollé, professore nel Seminario minore della diocesi di Malines.

Conforme all'uso dell'Istituto di Filosofia di Lovanio, egli adopera la lingua francese e non si attiene alla rigorosa forma scolastica. Il che, se ha i suoi vantaggi, non lascia d'ingenerare qua e là un po' di confusione. Le nozioni biologiche riferite, troppo copiose per chi è pratico di questa scienza, parranno forse soverchiamente condensate e brevi per chi ne abbia soltanto una cognizione iniziale.

Dopo provata la necessità del principio vitale, come causa della sinergia delle attività vegetative, la Metafisica interviene per dimostrare che questo principio deve essere una forma sostanziale nel senso peripatetico. L'A. ammette con Alberto Magno la pluralità delle forme e afferma che non bisogna esigere nel vivente una unità più stretta di quella che richiedono i fatti.

Ma come risponde all'obbiezione fondamentale di S. Tommaso che « quod dat esse simpliciter non potest esse nisi unicum » o, in altri termini, che un atto non può essere in potenza ad un atto dello stesso ordine? Non lo vediamo, perchè l'obbiezione non è nemmeno accennata; e riteniamo che nel risolvere i problemi filosofici non basti l'attenersi ai soli motivi cavati dalla esperienza. Molto più ci soddisfa la seconda parte, ove l'A. mostra l'insufficienza delle prove dell'evoluzionismo e la necessità, anche se vi fosse passaggio da una specie ad un'altra, dell'intervento di una causa superiore, per rendere ragione della nuova forma sostanziale.

Del resto le leggere critiche sopra accennate non impediscono che l'opera, piccola di mole, sia di grande merito, come saggio interessante di Filosofia scientifica.

III. — Ecco ancora, si può dire, un episodio di quella laboriosa ricerca che si va facendo dai professori di Filosofia, di un modo pratico d'insegnare la Metafisica generale. L'autore non ci dice esplicitamente il suo pensiero in proposito; si contenta, nel *Prooemium*, di accennare alle sue *Institutiones Metaphysicae specialis*, dove sono state trattate quasi tutte le questioni della Metafisica, ma non hanno trovato posto quelle dell'unità del concetto comune dell'ente e dei principî intrinseci dell'essere finito. Essendo queste questioni di grande importanza nell'economia generale della Filosofia scolastica, l'A. ha creduto opportuno di trattarle in un volume complementare.

Pensa dunque l'A. che i suddetti problemi, che oggi quasi universalmente sono collocati al principio della Filosofia reale, subito dopo la Logica, possono essere rimandati alla fine, dove certamente sono compresi meglio dagli scolari. Ci piace registrare, in una questione così importante, il parere del provetto Professore dello Scolasticato dei Gesuiti di Lovanio.

Il volume è di poca mole, ma di densa e profonda dottrina. Comprende cinque « Disputazioni », che trattano: dell'unità dell'ente, della sua analogia, della distinzione tra l'essenza e l'esistenza nelle creature, del divenire comparato all'essere, delle proprietà comuni dell'ente. Questa ultima disputazione non contiene nozioni nuove [1]. La precedente dà una esposizione della dottrina bergsoniana che identifica il divenire coll'essere; la dottrina è oramai assai conosciuta; la difficoltà è piuttosto di trovarne una confutazione che non sia un semplice appello (pienamente legittimo, del resto) all'evidenza immediata; ne abbiamo qui un tentativo interessante. La tesi della distinzione tra l'essenza e l'essere è trattata brevemente, ma profondamente, riducendo la questione a quella, più generale, della potenza e dell'atto; le affermazioni dell'A. sono recise ed assolute: non dà la sua sentenza (quella della distinzione reale) come una ipotesi, ma come una certezza, non la crede una dottrina di lusso, ma la dice sommamente importante (p. 71).

La parte più studiata è quella che tratta del concetto dell'ente, della sua unità e della sua analogia. Tutti sanno quanto oscura sia questa questione per chi vuole andare al fondo di essa, quanto sia difficile il tenersi fermo alle conclusioni che nascono dalla trascendenza dell'ente, senza ritornare poi, per voler dare formole troppo chiare, alla sentenza della univocità. L'A. presenta osservazioni acute e per-

[1] Notiamo solo una distinzione che non si suole fare, e però appare giustificata, tra l'unità, che è principio di numero, *anche fuori del predicamento di quantità* (dell'unità predicamentale si è parlato innanzi), e l'unità trascendentale: questa dice solamente l'indivisione dell'ente, quella invece vi aggiunge una relazione di parte e di misura (p. 97).

sonali, per mostrare come bisogna contentarsi di riconoscere al concetto dell'ente una unità imperfetta, di convenienza, non in una nozione, ma in una proporzione di ciascuna essenza al suo essere, ciò che il Gaetano chiama una « unità di proporzionalità ».

L'opuscolo del P. De Backer sarà molto utile a chi ha già studiato la Filosofia. Tanta sottigliezza invece opprimerebbe lo scolare che comincia. E così viene dimostrato, una volta di più, che le questioni che la Scolastica moderna ha posto sulle soglie della Filosofia reale, per esse approfondite come conviene, bisognerebbe rimetterle laddove Aristotile le avea poste, cioè dopo la Filosofia naturale, μετὰ τὰ φυσικά.

Paolo Geny S. I.

Analecta Montserratensia. — Volum II, any 1918, in-4°, p. 494. — Monestir de Montserrat, 1919. Preu 40 Pts.

Il monastero di Monserrato « *la perla de la Cataluña* » all'alba del secolo XVI, si levò in gran fama nella penisola Iberica. A quel santuario della Vergine accorrevano devoti di ogni età e condizione, tra i quali vi fu pure Ignazio di Loiola, che volle colà fare la « veglia delle armi » e deporre la spada ai piedi di Maria, prima di tramutare l'abito cavalleresco nelle povere divise di Cristo. Di là altresì una copiosa corrente di ascetismo si diramò a rinverdire la religiosità ne' chiostri, ed a ravvivare il primo ideale monastico. Ma nei fasti monserratini rimaneva ancora celato un lembo di storia, cioè l'attività tipografica spiegata nei secoli XV e XVI, e l'impulso dato al rifiorimento della liturgia e dell'ascetica, con singolare amore coltivate. Questa lacuna è colmata ora dagli studi di Dom Albareda e Dom Suñol, inseriti nel presente volume degli *Analecta Montserratensia*. Il primo ricostruisce con accurate indagini le origini, lo sviluppo e la fecondità della *Imprenta de Montserrat* (p. 21-166); l'altro disamina diligentemente i « libri liturgici e ascetici » usciti ne' secoli XV-XVI da quella officina monastica (p. 178-341). Non vogliamo passare sotto silenzio il ritrovamento del *Missale Benedictinum* del 1499 « edito a Monserrato » e rinvenuto da D. Fernando Bruner Prieto in Santiago del Chile.

Il ch. Dom Albareda ricorda l'amore del libro, ingenito nell'ordine Benedettino, felice preludio di favore verso l'invenzione di Guttemberg. Siccome la Regola del santo Patriarca prescrive ai monaci che « *vacent lectioni* », nacque il proverbio medioevale: « *claustrum sine armario, quasi castrum sine armamentario* »: poichè il libro è un'arma poderosa contro « l'oziosità nemica dell'anima ». Per soppe-

rire appunto alla scarsezza de'libri liturgici indispensabili all' « *opus Dei* » e degli ascetici, necessari al pascolo spirituale dei monaci, sorse l'idea d'impiantare una tipografia nel chiostro anzidetto. Infatti il « *Liber reformationis huius monasterii* » accenna alla gran penuria di libri liturgici, dicendo che la congregazione « *Breviariorum et missalium defectum maximum patiebatur* ». Soggiunge poi che in quasi due anni di intenso ed assiduo lavoro tipografico, oltre i breviari e messali « *aliis quam plurimis devotis et monachorum profectibus utilissimis libris ditavimus et suplevimus* » tutta la congregazione (*Analecta,* II, p. 75).

L'attività svolta dai monaci di Monserrato fu veramente segnalata. Essi presero possesso del monastero a' 28 giugno 1493; iniziarono la nuova fabbrica il 5 ottobre 1498; l'anno seguente Fr. Garzia de Cisneros (il primo priore eletto ai 5 luglio 1493) otteneva da Alessandro VI di ripristinarvi la dignità abbaziale, abolita nel passaggio di Monserrato dalla congregazione di S. Cugat del Vallés, a quella *S. Benito el Real,* di Valladolid.

Il 4 di febbraio 1499 Giovanni Luschner, alemanno, colla sua maestranza, cominciò nel convento monserratino la stampa dei libri, giusta il contratto stipulato a Barcellona coi monaci. La geniale istituzione fu merito del Cisneros; le ragioni di ricchezza e vicinanza con Barcellona, addotte da altri, sono confutate dall'Albareda. Rimase il Luschner colà « *per fere duos annos* » (*Liber Reformat.*) essendo terminato il contratto nell'aprile del 1500. Eppure in sì corto spazio quanta suppellettile di libri liturgici e ascetici videro la luce colà! Furono stampati 120 messali; 320 breviari; 600 *intonationes hymnorum,* con altrettanti « *processionalia* ». Quanto agli ascetici troviamo ricordati 600 esemplari della « *vita Christi* » di S. Bonaventura; 800 *de spiritualibus ascensionibus,* di Gerardo de Zutpania; parecchie centinaia del « *parvum Bonum* » del Dottore serafico. Furono pure stampate 800 copie dell'« *exercitatorium vitae spiritualis* » in volgare, ed altrettante del « *Directorium horarum canonicarum* » compilati dal Cisneros. Coronò le fatiche di quei valenti tipografi la *regula almi Patris Benedicti,* e l'*exercitatorium* voltato in latino...

La congregazione vallisoletana contribuì altresì, ma in parte, alle spese, « *licet... aliquantam partem expensarum... nobis refecerit* », nota il *Liber Reformationis,* il resto se lo addossò il convento « *eorum spiritualem profectum potius quam nostram propriam utilitatem desiderantes* (*Lib. Reform.*) ». In queste ultime parole si sente vibrare tutta l'anima del Cisneros, degno cugino del celeberrimo cardinale Ximenes. Il *magister* Luschner aveva trasportato al monastero tutti gli apparecchi e strumenti della sua arte: i monaci fornirono carta e inchiostro, non che il mantenimente e conveniente mercede. Al *magister* si pagavano 79 lire e quattordici soldi annuali: Uldarico di Ulma ri-

ceveva una lira e quattordici soldi al mese: similmente ciascun altro operaio una lira e quattro soldi mensili. Giovanni Mock fonditore di matrici e caratteri, e costruttore di altri attrezzi, ebbe in tutto lire 31 e soldi diciotto. Laonde il monastero potè uscire d'impaccio con 350 lire o poco più « *ultra* CCCL libras *exposuimus* » come dice il *Liber Reformationis*.

Nel 1518 fu chiamato lo stampatore Giovanni Rosenbach, e rimase colà fino al 22 marzo 1522. In seguito i monaci addestrati nell'arte poterono da sè condurre innanzi i lavori tipografici. Furono impressi altri messali, breviari, non che libri ascetici « *ad excitandam devotionem et consolationem nostrorum monachorum* ». E sebbene gli altri conventi contribuissero pur essi alle spese, nondimeno termina il *Liber Reformationis* col dire: « nos tamen qui per decem continuos annos ipsam impressoriam artem sustentavimus, ut ex libris rationum colligere potuimus 700 et amplius libras de nostro in eo negotio exposuimus ».

Quasi complemento del suo studio l'Albareda riproduce i fac-simile di alcuni incunabuli liturgici e ascetici, fra i quali notiamo il prologo dell'*exercitatorium* del P. De Cisneros edito a Monserrato agli idi di novembre l'anno MD in caratteri gotici nitidissimi. Con questo trattato composto dal piissimo cenobita « ad beatissimae *trinitatis et gloriosissimae* virginis... *gloriam* », fornì ai monaci il modo di incamminarsi per le tre vie « *purgativam, illuminativam* et *unitivam* » mediante quei tre esercizi certi e determinati « *meditando, orando* e *contemplando* » resi poi tanto popolari da Ignazio di Loiola. Questi probabilmente ebbe in mano quel trattato edito in volgare nell'anno predetto. Così che il piccolo seme caduto in terreno fertilissimo produsse frutti ammirabili di santità, ed il zelantissimo monaco può essere noverato tra i precursori di S. Ignazio, che più tardi tracciò le vie dell'ascetica solida e sicura del secolo XVI, le quali saranno seguite finchè il mondo lontana.

La liturgia dei libri monserratini ha fornito ampia materia allo studio paziente ed accurato di Don Gregorio Mª Suñol (*Analecta*, II, p. 179-341).

Infatti la conoscenza dell'ordinamento dell'« *opus Dei* » nel monastero mette in chiara veduta il grado di perfezione dell'« *opus monachorum* ». Nei messali troviamo quanto si rapporta al « *Sacrifizio* » per eccellenza, centro dell'opera liturgica; le ore diurne e notturne che formano l'aureola di quell'atto massimo del culto divino, sono racchiuse nel breviario, nel lezionario e nei diurnali: le ceremonie previe e concomitanti l'azione liturgica, contenute nel *processionale*, possono riguardarsi come l'abbellimento e lo splendore di quello.

Il ch. autore ci dà integralmente il calendario, dove ogni mese è preceduto coll'indicazione de' segni del zodiaco, p. e.: in gennaio si

dice: « *principium iam sanxit tropicus, Capricornus: Prima dies mensis i.* VII. *truncant ut ensis* ». Ai 22 di febbraio è notata la *cathedra* scti petri » ed il « *ver iuxta hyspanos* ».

Descrive la disposizione del breviario Monserratino, che si attenne al *ritus Curiae*, restando però fedele alla forma monastica, introdotta nel 1421 da Ludovico Barbo in S. Giustina di Padova. Vogliamo notare la differenza del *Confiteor* recitato allora nella Compieta con quello di oggidì. In cambio del « *peccavi nimis* » è detto « *peccavi per iram, per superbiam, cogitatione, locutione, delectatione, consensu, visu, verbo, opere et omissione, mea culpa* ».

Studia le diversi parti del messale, le ceremonie, il canto, terminando alla preparazione dell'*opus Dei* insegnata dal Cisneros.

Perciò ai monumenti liturgici, che videro la luce a Montserrat, aggiunge il « *directorium horarum canonicanum* » del piissimo abbate, composto per agevolare l'osservanza del duplice precetto Benedettino « *Nihil operi Dei praeponatur* » e « *mens nostra concordet voci nostrae* ». Non ha al certo quest'opera una portata strettamente liturgica, deve nondimeno riguardarsi come l'anima ed il midollo dello spirito interiore nel divino uffizio, detto per antonomasia « *opus Dei* ». E l'autore con questo « *directorium* » intese di formare i suoi monaci al vero ascetismo, alimentando nelle loro anime la vena della divozione. Insinua ad essi tre apparecchi o « *praeparationes ante officium divinum* ».

La prima, detta *remota*, consiste « *in sancte vivendo* »; la seconda « *propinqua, in profunde considerando* »; l'ultima « *proxima, in ferventer orando* ».

Al santo vivere, egli riallaccia la vigile osservazione del nostro cuore, l'uso fruttuoso del tempo, e la retta intenzione nell'operare. La « *profunda consideratio* » importa l'adorazione, il ringraziamento, e la preghiera a Dio. Nella « *fervens oratio* » divisa tre qualità della mente « *pura, raccolta, affettuosa* ». Così quell'eccellente abbate popolava il suo monastero monserratino di religiosi veramente « *almae Sionis aemuli* ». Al termine dell'ufficio divino dovevano i monaci procurare tre cose, « *veniam petere, gratias agere, sacrificium offerre* ».

Vorremmo notare altre particolarità cospicue ne' due studi dei dotti Benedettini, come pure alcuna cosa del *Missale* monserratino del 1499, ma ce lo vieta lo spazio, rimandiamo perciò il lettore agli *Analecta*, per farsi una chiara idea della vita, pietà e indefesso lavoro dei ferventi abitatori del monastero, a detta di uno scrittore « *portentoso* e *real* di Monserrato ».

GIUSEPPE DOMENICI S. I.

Prof. GIUSEPPE BALLERINI. — **Breve Apologia pei giovani studenti contro gli increduli dei nostri giorni.** — Sesta edizione totalmente rifatta ed ampliata. — Parte I: *Dio, l'uomo, l'anima.* — Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1920, pp. 403. L. 3,50.

FRANCESCO OLGIATI. — **Religione e Vita.** — 1919, Società Editrice « Vita e Pensiero ». — Milano, Corso Venezia, 15, pp. 503. L. 4,50.

I. — L'Apologia in quattro volumi del Professore Ballerini, noto ai cultori di scienze religiose per altre sue molteplici e pregiate pubblicazioni, ha avuto il più lusinghiero e ben meritato successo: già si sono esaurite cinque edizioni ed ora è iniziata la pubblicazione della sesta.

Il primo volume è in gran parte rifatto e messo al corrente delle ultime manifestazioni del pensiero moderno scientifico e religioso: vi si sente l'eco delle speciali disposizioni che ha indotte la guerra nelle intelligenze e nei cuori: la sintesi della dottrina vi è più completa ed organica.

Esso contiene le principali questioni di quella che oggi si suole chiamare Filosofia della Religione: l'esistenza e la natura di Dio (p. 27-202); la creazione e l'origine del mondo (207-227); la Provvidenza e il problema del dolore (227-235); l'uomo nella sua origine, nella sua antichità, nel suo stato primitivo, nella sua natura (237-279); l'anima umana spirituale, immortale e libera (279-351); gli ultimi destini dell'uomo (351-387).

La soluzione di queste questioni è preceduta da un quadro sintetico dello stato presente della questione religiosa e da una esposizione critica dei principali sistemi, che ora dominano nel campo filosofico, e che facilmente si possono determinare dalle diverse orientazioni che prendono riguardo al problema della conoscenza. È merito speciale dell'illustre professore d'aver portata la discussione religiosa su questo campo, sul quale oggi vari nostri avversari combattono di preferenza le battaglie del pensiero e della Religione. Così questo volume d'apologia, mentre è una difesa del pensiero cristiano, è pure un compendio esatto della nostra filosofia perenne, esposto in forma moderna ed in relazione ai bisogni della mentalità contemporanea. In ciò appunto ci sembra che sia riposto uno dei pregi maggiori dell'opera apologetica del Ballerini. Poco importa che essa travalichi i confini dell'apologetica propriamente detta: perciò l'autore non ha chiamato il suo lavoro Corso d'apologetica ma, con nome più ampio e generico, Apologia: egli ha voluto fare opera corrispondente ai bisogni imperiosi dei tempi.

Intento alla lotta contro gli avversari della Fede, l'apologista è pieno di riguardo e di deferenza nelle questioni controverse fra i dotti

cattolici: anche in esse però rileviamo con compiacenza come si mostri ligio alle dottrine tradizionali e più sicure. Così nel problema gnoseologico (pp. 37-41) pur senza entrare direttamente nella questione, tocca i principî che valgono a dirimere in senso scolastico recenti discussioni: nella valutazione dell'ateismo (pp. 172-178) respinge l'ipotesi che vi possa essere ferma persuasione positiva lungamente duratura della non esistenza di Dio, e nella questione dell'evoluzione (pp. 237-260), pur non pronunciandosi sulla polifilogenesi, sostiene la fissità della specie.

Lo stile della trattazione, anche quando assorge alle più elevate speculazioni, è limpido, insinuante, efficace: è vero che attraverso l'esposizione fluida che procede quasi a modo di conversazione, si stenta qua e là ad afferrare gli argomenti e le soluzioni delle difficoltà nella loro scultoria e scolastica evidenza; ma ciò se può alquanto pregiudicare alla forza dialettica ed al metodo didattico, presenta d'altra parte il grande vantaggio di rendere la lettura facile ed attraente alle menti dei giovani e delle persone colte della nostra società.

Vorremmo che il libro del dotto apologeta avesse fra costoro la massima diffusione: esso coopererebbe efficacemente a quella formazione cristiana delle intelligenze, che come dice sapientemente l'autore nella fine dell'opera, deve essere « il punto di partenza di tutte le riforme sociali ».

II. — L'autore, con quella chiarezza, vivacità e freschezza di stile, congiunte a profondità di pensiero e vigoria di dialettica, che i lettori italiani sono avvezzi omai a riscontrare nelle opere dell'Olgiati, fa una difesa della Religione cristiana, non abbracciandola nella sua sintesi ma fissandosi su punti particolari e determinati, e la difende contro obbiezioni correnti, non generiche ed astratte, ma prese in concreto dai libri, dai discorsi, dalla vita quotidiana. Così gli porgono occasione di vivace polemica la « Dottrinetta razionalista » del Serrati, le apoteosi del Renan, le banali bestemmie di Nicola Simon contro l'Eucaristia, opere recenti sull'anarchia, le accuse mosse alla morale cattolica per gli scandali clericali, le volgari ingiurie contro S. Luigi Gonzaga, i patrocinatori della morale laica, i dolori prodotti dalla guerra.

Sono saggi di apologetica concreta attuale viva e perciò efficacissima: sono frutto faticoso di indagine e di analisi: l'Autore li preferisce, e crediamo a ragione, ai facili lavori apologetici di ampia sintesi, in cui talora abbonda la retorica e manca la profondità.

Egli, col metodo proprio dell'Aquinate, al quale si ispira, propone le obbiezioni con forza e lealtà: le scioglie con evidenza alla luce del pensiero cristiano. La polemica non è soverchia e dà luogo spesso ad opportune esposizioni di dottrine filosofiche e teologiche: un arguto

umorismo orna lo stile si che rende la lettura del volume attraente e piacevole.

Talvolta forse, come nelle obbiezioni del Simon contro l'Eucaristia, l'Autore ha troppo messo in rilievo la cruda brutalità delle obbiezioni, che potrebbero sinistramente impressionare qualche fantasia, impressione non sì facile a togliersi con risposte inspirate a distinzioni sottili: quantunque anche qui l'Olgiati abbia dato prova di maestria nel rendere accessibili a menti, non abituate ad astrazioni metafisiche, i più elevati concetti.

Noi vediamo in questi Saggi un esempio del come si possa e si debba congiungere la coltura antica e moderna nelle discussioni dei nostri problemi per renderli interessanti ed attuali.

Prof. GIULIO MONETTI S. I. — **La Società dei popoli.** — *Corso accademico di Diritto pubblico internazionale.* — Torino, Società Editrice Internazionale, pp. 431. — L. 4.

Il saggio di diritto internazionale pubblicato dal P. Monetti, autore di altre pregiate opere apologetiche e sociali, contiene le lezioni ch'egli tenne nell'agosto e settembre 1918 alla Scuola Sociale di Bergamo, ora dalla Santa Sede decorata del titolo d'Istituto Cattolico di scienze sociali. Non poteva uscire in un momento più opportuno, quando le più gravi questioni di diritto internazionale si agitano in mezzo alla società e vi hanno le più importanti applicazioni. Già lo stesso S. Padre aveva desiderato che alla Scuola di Bergamo si trattassero questi problemi: il Monetti, ottemperando all'augusto desiderio si è accinto all'opera ardua ed irta di difficoltà; e ci ha dato un lavoro, che se non soddisfa tutte le esigenze tecniche e scientifiche dei dotti, ha però meriti incontestabili. L'autore ha affrontate tutte le principali questioni, che si connettono col diritto internazionale e le ha sciolte con sicurezza, seguendo i principi della filosofia tradizionale, della teologia cattolica e continuandosi alle gloriose tradizioni lasciateci dagli scolastici, dimostrando con ciò che nella sapienza degli antichi si possono trovare le soluzioni delle più complesse questioni moderne. — Dopo le nozioni preliminari sul Diritto in genere e in specie sul Diritto internazionale (p. 9 29), l'autore nella prima parte studia il soggetto del diritto internazionale, cioè lo Stato, sia in sè stesso nel suo diritto costitutivo sia nel diritto associativo. Segue una trattazione quanto mai opportuna ai giorni nostri sulla Chiesa Cattolica nel suo valore giuridico, sulla sua libertà e sopra i suoi diritti (29-103). — Nella seconda parte si tratta dell'oggetto del diritto internazionale cioè dell'ordine che deve intercedere nelle mutue relazioni fra gli stati, onde si delinea il concetto della Società delle nazioni, tanto discusso in questi ultimi tempi (103-173). — La terza parte è tutta sulla guerra,

quale sanzione del diritto internazionale: è la parte più ampia che l'autore svolge in 17 capitoli, nei quali si trattano tutti i complessi argomenti che alla guerra si riferiscono (173-413). — L'epilogo è un inno alla pace, di cui è a ricercarsi il principio, la salvaguardia e l'alimento unicamente nello spirito cristiano (413-426).

La trattazione si svolge nel campo sereno della dottrina teoretica senza discendere a particolari applicazioni e senza entrare, almeno direttamente, nelle spinose e delicate questioni d'ordine giuridico pratico, che ha suscitate la presente guerra europea.

L'opera è stesa in uno stile facile e popolare ed è profondamente penetrata dal più vivo sentimento di ortodossia cattolica.

Se l'autore ci permette alcune osservazioni, noi avremmo desiderato che nella discussione di alcune questioni (e ne presenta di molto complesse un corso di Diritto internazionale) forse più diligentemente distinto ciò che è dottrina certa da ciò che può essere ed è realmente oggetto di controversia fra gli studiosi anche cattolici. Inoltre l'autore avrebbe reso un buon servizio a quanti si interessano di questi problemi, se del trattato in genere e dei singoli argomenti avesse somministrato una bibliografia d'autori antichi e moderni, e se riferendo le sentenze di altri scrittori ne avesse riportato le esatte citazioni. Parlando della Società delle Nazioni (pag. 147, nota), là ove sono citati alcuni autori che in diverse maniere l'hanno presentata, è stato omesso il P. Taparelli, che pure è fra quelli che più ampiamente e profondamente ne hanno trattato, quasi presagendo i tempi presenti.

Con queste osservazioni nulla vogliamo togliere all'intrinseco valore dell'opera, augurandoci che essa susciti un energico risveglio di studi sociali e giuridici sulle basi del diritto naturale, della filosofia perenne e dell'insegnamento cattolico. A questo attende — ed è suo pregio e sua gloria — la Scuola Sociale di Bergamo, a cui si connette intimamente l'opera del P. Monetti.

NOTIZIE SCIENTIFICHE

Istituti d'insegnamento.

⁂ In ossequio alla volontà di S. S. Benedetto XV (*Epistola apostolica de fide catholica propaganda*, « Act. Ap. Sedis », XI [1919], 448), si è istituita nella Facoltà Teologica presso il Collegio Urbano di *Propaganda Fide* la *Cattedra di scienza delle missioni*. L'insegnamento, affidato al R. P. Tragella d. M. E. di Milano, abbraccia in due lezioni settimanali: *Teoria delle missioni, Introduzione storica alla scienza delle missioni, Metodologia, Fondamenti teologici della scienza delle missioni.*

⁂ All'Istituto cattolico di Parigi è stata introdotta nel programma dei corsi di filosofia una modificazione. Invece di far cominciare subito dagli studenti le diverse parti della filosofia, sotto la direzione di altrettanti professori speciali, è stato istituito un Corso unico e generale di tutta la filosofia, affidato al prof. Maritain, con quattro lezioni alla settimana. Il primo anno diventa una vera preparazione ai corsi speciali che hanno luogo nel secondo e terzo anno.

È questo un nuovo tentativo per sciogliere un problema d'insegnamento filosofico, quello cioè dell'ordine da seguirsi. La difficoltà principale s'incontra nel corso di metafisica generale: se questa si pone nel primo anno, le questioni più difficili di tutta la filosofia vengono esposte a menti non ancora preparate; se è rimandata alla fine, non si possono trattare a fondo diverse questioni di filosofia naturale, che hanno stretta connessione colla metafisica. Le soluzioni sembrano essere due soltanto: o lasciare l'ontologia in primo anno, omettendo certe questioni più sottili, da esporsi negli altri trattati, quando occorrerà servirsene; o farla tutta due volte, la prima più rapidamente, la seconda più a fondo. Il primo modo si pratica adesso in certi scolasticati della Compagnia di Gesù, dove il corso di teodicea ha preso il titolo: *Theologia naturalis et quaestiones speciales metaphysicae;* è insomma un ritornare all'uso antico, secondo il quale l'unico corso di primo anno, la logica, dava anche delle nozioni elementari di metafisica. L'altro modo è praticato a Lovanio, nell'Istituto di filosofia; a Parigi si comincia a praticarlo, non solo per la ontologia, ma anche per tutte le altre parti della filosofia. (P. G.).

⁂ Con lettera del Cardinale Segretario di Stato di Sua Santità in data 6 gennaio 1920 il Sommo Pontefice Benedetto XV ha approvato definitivamente gli statuti dell'*Istituto cattolico di scienze sociali di Bergamo.* Esso ebbe gli inizi nel 1908 con un semplice *Corso per propagandisti,* promosso dal Presidente dell'Unione economico-sociale, Conte Stanislao Medolago Albani: quindi nel 1910 si organizzò in vera *Scuola sociale cattolica,* che il 24 ottobre 1913 riceveva la facoltà di conferire i *gradi accademici* in scienze sociali.

Nel 1915 la scuola si separò dall'*Unione economico-sociale* e si costituì in ente autonomo, sotto la dipendenza diretta della Santa Sede. Per tre anni durante la guerra i corsi rimasero sospesi: si ripresero parzialmente nel 1918 e regolarmente nel 1919. Quest'anno 1920 il Santo Padre confermando gli statuti della scuola le ha conferito il titolo di *Istituto cattolico di scienze sociali.*

L'Istituto è retto da un Preside nominato dal Santo Padre e lo assiste un delegato della Santa Sede cui appartiene la diretta sorveglianza sull'indirizzo dottrinale dell'Istituto. I corsi ordinari d'istruzione, che sogliono aver luogo nelle vacanze autunnali da agosto a settembre, si compiono in un biennio; ai corsi ordinari è aggiunto un *Corso di perfezionamento* per i candidati alla Laurea in scienze sociali. Si possono iscrivere ai corsi tanto i cattolici italiani, quanto stranieri, ecclesiastici e laici, che siano nelle condizioni volute dal regolamento.

Alla fine di ogni corso annuale è obbligatorio l'esame orale su tutte le materie insegnate: durante il biennio ogni alunno deve presentare un lavoro sopra una delle tesi proposte dal Collegio degli insegnanti. Compiuto il secondo corso di studi, i candidati possono conseguire il *diploma di licenza*: i licenziati con lode possono conseguire la *laurea.*

⁂ Nel primo numero del nostro periodico abbiamo annunciato l'erezione nell'Università Gregoriana di un *Istituto di coltura filosofica e religiosa per il laicato*: l'esempio di Roma è stato seguito in altre città italiane. Il 4 dicembre 1919 si è inaugurato nella Pensione Universitaria *Antonianum* di Padova, diretto dai Padri della Compagnia di Gesù, un *Istituto superiore di coltura religiosa.* L'Istituto, posto sotto l'alta Presidenza di S. E. Mons. Vescovo, è retto da una Presidenza costituita da personaggi ecclesiastici e laici della città, e da una Segreteria. Si sono cominciati quattro corsi di lezioni organiche: un *Corso di filosofia cristiana,* tenuto dal prof. dott. P. Guido Mattiussi S. I.: *Credo in unum Deum*; un *Corso biblico* del prof. dott. sac. G. B. Girardi: *Il Pentateneo nella critica moderna*; un *Corso storico* del prof. dott. sac. Luigi Todesco: *Influsso del Cristianesimo nella società antica*; un *Corso giuridico-sociale* del prof. dott. sac. Anton Maria Bettanini: *Il diritto nella vita sociale.* Oltre alle lezioni

si tengono adunanze del Circolo di studi per le discussioni del problema religioso: ogni giorno in ore determinate è aperta una sala di consultazione. Alla fine dell'anno gli iscritti possono presentarsi a sostenere l'esame e alla fine dell'intero corso possono conseguire un diploma. L'Istituto comprende pure un *Corso apologetico* per Signore e Signorine tenuto dal prof. dott. sac. Sebastiano Serena presso il Collegio delle Religiose del S. Cuore ed un altro *Corso per il Circolo Universitario Femminile* tenuto dal prof. dott. P. Guido Mattiussi S. I.

⁂ Anche Torino il giorno 28 gennaio 1920 inaugurava un *Corso d'alta coltura religiosa*, sorto per iniziativa del Circolo Universitario Cesare Balbo, sotto la Presidenza del can. prof. D. Bues, Assistente ecclesiastico del Circolo. Esso comprende lo svolgimento delle tre discipline religiose: *Filosofia cristiana, Apologetica, Storia ecclesiastica*: in tre lezioni settimanali, una per disciplina. Tiene il *Corso di filosofia* il prof. dott. P. Stefano Vallaro O. P., svolgendo la *Metafisica generale* secondo le dottrine tradizionali della scolastica. Nel *Corso di apologetica* il prof. dott. P. Coiazzi della Pia Società Salesiana tratta: *Il moderno atteggiamento del pensiero di fronte al teismo; la critica del positivismo e dell'idealismo*; gli argomenti *dell'esistenza di Dio*. Il *Corso di storia ecclesiastica*, tenuto dal prof. dott. sac. Attilio Vaudagnotti del Semin. Metropol. di Torino, svolge il periodo storico che corre *Dalle origini cristiane al principio del secolo IV*. — Alla fine del Corso è data facoltà agli uditori di presentarsi a sostenere l'esame su tutte o qualcuna delle discipline trattate.

Riviste.

⁂ *La vie spirituelle ascétique et mystique* cominciò a pubblicarsi nell'ottobre scorso. È redatta da un gruppo di Domenicani francesi, professori del Collegio Angelico di Roma [1]. Il suo fine è così esposto nel foglio d'annunzio: « *La vie spirituelle* s'adresse aux membres du clergé et des communautés religieuses, des associations pieuses, aux personnes d'œuvre, à ceux qui depuis longtemps désirent un organe périodique pour l'enseignement de la spiritualité chrétienne, à tous les prédicateurs et confesseurs qui y puiseront la doctrine dont tant d'âmes

[1] Segretario di Redazione: R. P. Marie-Vincent Bernadot O. P., 17, rue Vélane. — Toulouse.
Amministrazione: P. Lethielleux, éditeur, 10, rue Cassette, Paris (VIe).
Per un anno: Francia, 12 fr., U. P., 14; per un semestre: Francia, 7 fr., U. P., 8.

ont besoin, à tous les chrétiens qui, dans le monde, veulent acquérir une piété éclairée ».

⁂ Nel gennaio di quest'anno è uscito il primo numero della *Revue d'Ascétique et de Mystique*[1]. Il suo fine speciale è: « Organiser chez les catholiques une étude scientifique et méthodique des questions relatives à la vie spirituelle... Ces études seront envisagées au triple point de vue: de l'histoire et de la critique des textes, de la psychologie expérimentale, de la doctrine théologique ».

⁂ Ha ripreso le pubblicazioni, interrotte durante la guerra, con titolo alquanto modificato, la nota Rivista *Periodica de re canonica et morali utilia praesertim Religiosis et Missionariis*. Edit Arthurus Vermeersch e Soc. Iesu (vedi *3ª pagina copertina*).

⁂ *Commentarium pro Religiosis*. Si pubblica in Roma per cura dei Missionari del Cuore Immacolato di Maria.

Comprende una parte documentaria ed un'altra esegetica; studi canonici; consultazioni; studi vari; cronaca e bibliografia. È redatto in latino[2].

⁂ *L'Archivio italiano di psicologia* è diretto dal prof. Agostino Gemelli (Milano) con la collaborazione dei professori: V. Benussi (Padova); L. Botti (Torino); C. Clucci (Napoli); C. Doniselli (Milano); S. De Santis (Roma); G. C. Ferrari (Imola); F. Kiesow (Torino); E. Morselli (Genova); M. Ponzo (Torino); U. Saffiotti (Roma). Si pubblica ogni tre mesi in fascicoli di 150 pagine ricche di illustrazioni, di tavole e di tabelle.

Contiene lavori originali degli psicologi italiani, riviste sintetiche delle questioni più interessanti nel campo della psicologia. È aperto a tutte le tendenze che si hanno in questo tempo[3].

⁂ Il *Giornale critico della Filosofia italiana* è una nuova Rivista trimestrale diretta da Giovanni Gentile, che ha pubblicato in gennaio il suo primo fascicolo. Essa intende promuovere, specialmente fra i giovani, lo studio della filosofia secondo le correnti di un idealismo, che si oppone al positivismo e allo storicismo della seconda metà del secolo XIX, che sorpassa l'idealismo di Galluppi, del Rosmini e del Gioberti, e si afferma in « uno spiritualismo immanentistico, nell'iden-

[1] Un anno: Francia e Belgio, 12 fr. — U. P., 15 fr.
Amministrazione: 5, place St-François-Xavier, Paris (VIIe).
Redazione: P. J. de Guibert, 9, rue Montplaisir. — Toulouse.

[2] Abbonamento per l'Italia, L. 10; per l'estero, fr. 12. Direzione e amministrazione: Via delle Carceri, 9, Roma (12).

[3] Abbonamento annuo: per l'Italia L. 25; per l'estero L. 30. Milano, Corso Venezia, 15.

tificazione della filosofia colla storia, nell'idea che è l'Io stesso che pensa » e « nel suo pensiero concentra e irradia la potenza dell'universo, specchio insieme e principio dell'essere, eterno battito in cui pulsa ogni tempo: storia nell'attualità viva delle coscienze ». L'indirizzo quindi della Rivista è in evidente opposizione alla filosofia scolastica.

*** Nel mese di aprile comparirà una nuova Rivista di filosofia, *Logos*, di cui è Segretario di redazione il prof. A. Aliotta della R. Università di Napoli. Essa sarà aperta, secondo il programma, a tutte le discussioni, da qualunque parte vengano. Pubblicherà articoli anche in lingue straniere, e di ciascuno un largo riassunto in francese.

Necrologio.

Il 19 gennaio di quest'anno 1920 si addormentava nel Signore il **P. Giuseppe Bonavenia** d. C. d. G. nel Collegio Pio Latino Americano. Nato in Arpino nel 1844, ed entrato a 15 anni in religione, insegnò per molti anni belle lettere in varii Collegi, finchè nel 1889 fu chiamato a succedere al P. Francesco Tongiorgi, nella cattedra di archeologia sacra nella Pontificia Università Gregoriana, dove insegnò fino al 1913. Eletto a far parte della Commissione Pontificia d'Archeologia Sacra e socio ordinario dell'Accademia Romana d'Archeologia fin dal 1894, pubblicò, nel « Nuovo Bullettino d'Archeologia Cristiana », al cui consiglio di direzione apparteneva da molti anni, varie pregevoli monografie, come gli studi sopra l'epitaffio di S. Filomena, sull'uso dei fiori nelle pompe funebri cristiane e pagane dell'antica Roma, sopra la sella gestatoria menzionata da S. Ennodio, sopra la porta di S. Sabina e la integrazione di varii damasiani. Suo merito speciale fu quello di aver studiato più a fondo la teoria detta da lui « dei livelli », già accennata da Michele Stefano De Rossi, che sarebbe riuscita feconda di importanti risultati, per la cronologia delle varie parti di un cimitero e per molti problemi, che ne dipendono, se l'età, già avanzata, gli avesse permesso di corredarla di un più largo numero di esempi. Non si occupò delle antichità classiche; ma la sua interpretazione dell'enimmatica iscrizione del celebre vaso Dresseliano, fra le molte proposte dai dotti, si presenta la più naturale e verosimile, e riscosse la comune approvazione, quando nel 1914 la comunicò all'Accademia predetta. Scrisse molte composizioni poetiche ed iscrizioni nella lingua latina, nella quale era valentissimo, e meritano di essere ricordate, per l'eleganza del dettato e il sapore arcaico, quella della nuova Chiesa di S. Elena nella via Labicana e quella della Cattedrale di Albano.

Fu consultore della Congregazione delle Indulgenze e Reliquie e compose le ufficiature liturgiche per la Madonna del cimitero di S. Priscilla (egli ottenne che fosse venerata col titolo di *Regina Prophetarum*) e per S. Melania Iuniore.

Il **P. Crescentino Greppi,** defunto in Roma il giorno 6 marzo p. p. in età di anni 43, insegnava storia ecclesiastica nella Università Gregoriana dal 1915. Pubblicò nell' « Archivio Veneto » (1913) uno studio su *La Casa degli Sforza a Venezia e fra Simone da Camerino.* La malferma salute non gli consentì di dare alle stampe altri lavori, cui egli attendeva.

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

NOTA. — *Pubblicando l'elenco delle opere ricevute, non intendiamo pronunziarci in alcun modo nè sulle loro dottrine, nè sul loro merito scientifico. — I libri, sui quali convenisse richiamare in modo speciale l'attenzione dei lettori, oltre ad essere pubblicati in questo elenco, faranno in seguito oggetto di particolare studio.*

Petri Lombardi libri IV Sententiarum studio et cura PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE in lucem editi. — 2ª ed. ad fidem antiq. codicum iterum recognita. Duo vol. in-8° gr., vol. I, LXXX-540 pag., vol. II, 541-1056 pag. — Ad Claras Aquas (prope Florentiam), Ex Typographia Coll. S. Bonav., 1916.

VAN DER MEERSCH J. — **Tractatus de Deo uno et trino.** — Un vol. in-8° gr., XX-658 pag. — Brugis, Beyaert, 1917. Fr. 8.

JANVIER M. A. O. P. — **Exposition de la morale catholique.** — *Morale speciale*, IX. La justice envers Dieu. — Un vol. in-8°, 360 pag. — Paris, Lethielleux, 1919.

ZUBIZARRETA V. O. C. E. — **Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis.** — Vol. IIum, *De Deo uno, de Deo trino et de Deo Creatore.* — Un vol. in-8° gr., 712 pag. — Burgis, Typographia « El monte Carmelo », 1919. Pes. 10.

ZANOLINI V. — **Il Vescovo di Trento e il Governo Austriaco durante la guerra europea.** — Un vol. in-12°, 274 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1919. L. 5,50.

SCHUSTER J. O. S. B. — **Liber Sacramentorum.** — *Note storiche e liturgiche sul Messale Romano.* — Vol. I, *Carmi di Sion lungo le acque della Redenzione (Nozioni generali di Sacra Liturgia).* — Un vol. in-8°, 202 pag. — Torino, Marietti, 1919. L. 5,50.

TER HAAR FR. C. SS. R. — **De conferenda absolutione Sacramentali iuxta canonem 886 Codicis Iuris Canonici.** — Un vol. in-8°, 63 pag. — Romae, Desclée, 1919.

ARREGUI A. M. S. J. — **Summarium Theologiae Moralis ad recentem Codicem Iuris Canonici accommodatum.** — Un vol. leg. in-16°, 654 pag. — Bilbao, Elexpuru, 1919. Pes. 7.

CAGIN P. O. S. B. — **L'Anaphore apostolique et ses témoins.** — Un vol. in-12°, 384 pag. — Paris, Lethielleux, 1919.

Analecta Montserratensia. — Vol. II, any 1918, in-4°, 494 pag. — Monestir de Montserrat, 1919. Pes. 40.

NOBLE H. D. O. P. — **L'éducation des passions.** — Un vol. in-12°, 262 pag. — Paris, Lethielleux, 1919. Fr. 3,50.

URBANO L. O. P. — **Los prodigios de Limpias.** — *Estudio crítico.* — Un vol., 150 pag. — Valencia, 1920.

AUVARD A. — **Santé - Comment se bien porter** *(d'après l'enseignement théosophique).* — Un vol. in-12°, 254 pag. — Paris, Malaine, 1920. Fr. 4,50.

NAVAL F. E M. SS. C. M. — **Theologiae asceticae et mysticae cursus ad usum Seminariorum, Institutorum Religiosorum Clericorum necnon Moderatarum Animarum.** — 1ª versio lat. iuxta 2ªm ed. hispanicam a J. M. FERNANDEZ accuratissime facta. — Un vol. in-12°, 411 pag. — Torino, Marietti, 1920. Fr. 7,50.

BALLERINI G. — **Breve Apologia pei Giovani Studenti contro gli increduli dei nostri giorni.** — Un vol. in-8°, XI-403 pag. — Firenze, Lib. ed. fiorent., 1920. L. 3,50.

INGEMMEVI. — **Astrazioni, Odi metafisiche.** — Un vol. in-8°, 72 pag. — Milano, Carrara, 1920. L. 4.

ROURE L. S. I. — **Lo Spiritismo davanti alla scienza e alla religione.** — *Nuovissimo studio critico.* Trad. ed aggiunte del prof. ANTONIO MASINI. — Un vol. in-8° gr., 375 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 5,75.

SCALIA C. — **Il Materialismo Storico e il Socialismo** *(Raffronti critici fra Carlo Marx e Achille Loria)*, con prefazione di S. E. il Card. PIETRO MAFFI. — Un vol. in-8° gr., x-415 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 8.

MEDA F. — **Storie brevi.** — Un vol. in-8°, 170 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 3,25.

SINOPOLI DI GIUNTA G. P. — **Storia letteraria della Chiesa.** — Vol. I, *Epoca Antenicena - Dalle origini della Chiesa all'editto di Milano (a. 313).* — Un vol. in-8° gr., 390 pag. — Torino, Marietti, 1920. L. 13,50.

Con approvazione dell'Autorità Ecclesiastica

PROPRIETÀ LETTERARIA. GASPARE CALABRESI, Gerente responsabile.

Roma, 72-1920 — Tipografia della Pace E. Cuggiani, Via della Pace, 35.

De missa sacerdotis ab Ecclesia praecisi aut exauctorati antiquarum sententiarum crisis

(Continuatur) [1]

Sententiis Patrum expositis, aliquando non sine ἐπιεικείᾳ, in bonum sensum, nunc nonnullae inter mediaevales cuivis benigniori interpretationi refragari invenientur.

16. De Widone Aretino († 1050).

Certe Wido Aretinus monachus [2] patentissime negavit posse confici corpus Christi, nedum a Simoniacis (quorum censebatur irrita ordinatio) sed nec etiam ab haereticis sacerdotibus, cum scripsit:

[1] Cfr. « Gregorianum », II, p. 190-217.

[2] Si tamen ipse haec verba scripsit. Porro adhuc sub iudice lis est. Apud Bernoldum quidem unum citantur haec verba (*Ep. ad Adalber.*, A. D. 1076, P. L., 148, 1159). Quo autem loco citantur, dantur ut pars Epistulae Paschalis Papae ad Mediolanensem Ecclesiam. Aliquos autem post annos in *Tractatu de Sacramentis excommunicatorum ad Bernhardum* (P. L., 148, 1066) idem Bernoldus profecto scribebat: « Illud scriptum musici Widonis, quod sub nomine Paschalis Papae honorastis, non in tantum attendere debemus » etc. Cui testimonio Bernoldi accedit alterum eiusdem, ut videtur, expressius, adnotatum literis Bernhardi, quod refertur a F. Thaner (M. G., *Libelli de lite*, t. 1, p. 2): « Hanc epistolam ad Mediolanensem Ecclesiam non Paschalis fecit, sed quidam Wido, qui et musicam composuit; sic enim viri religiosissimi asserunt, qui hoc ex discipulis eiusdem diligentissime exploraverunt ». Iamvero sub nomine etiam vel Paschalis vel Paschasii Papae, citatur eadem epistula, *demptis tamen verbis quae supra ex Bernoldo retulimus,* cum apud cardinalem Deusdedit (*Libellus contra invasores et simoniacos,* P. L., 149, 470; cfr. *Libelli de lite,* t. 2, p. 318-319) et Ivonem Carnotensem (*Decretum,* pars 2, c. 84, P. L., 161, 179-181) atque alios paucos, tum apud Gerhohum, non solum in *Tractatu adversus Simoniacos* c. 27,

« Numquid maledictus sua benedictione panem in Christi carnem poterit vertere, maxime cum quidquid benedixerit, Dominus se maledicturum asserit?... Si haeretici sacerdotes voces exhortationum non possunt fari, quomodo valeant vinum in Christi cruorem vertere? » (apud Bernoldum, *Epist. ad Adalbertum*, P. L., 148, 1159).

17. De S. Pietro Damiani († 1072).

I. In opere *Libri Gomorrhiani*, capite 20, cui titulum inscripsit *Quod de manibus immundorum nolit Deus accipere sacrificium*, S. Petrus Damianus impudicos sacerdotes increpans haec habet:

(P. L., 194, col. 1363-1364; cfr. *Libelli de lite*, t. 3, p. 729), sed etiam in *Commentario in Ps. 25*, 4 (P. L., 193, 1160). Praeterea eadam verba desiderantur in omnibus manuscriptis, sive quae habuit prae manibus Baluze (P. L., 151, 637), sive quae plura numero secutus est F. Thaner (*Libelli de lite*, t. 1, p. 4, col. p. 627). Interim D. Mansi (quod Fridericum Thaner fugisse videtur) iuxta unum codicem (qui, ni fallor, idem est cum quinto inter enumeratos a Friderico Thaner, *Libelli de lite*, t. 1, p. 4) ipse sine Bernoldino nostro fragmento eamdem epistulam ediderat, visus sibi illam primus cudere, ignorato scilicet (quod mirum est) Baluzio (vide P. L., 102, 1091-1094). His positis, ubi auctor investigatur, duae sunt scripti partes distinguendae: primo, fragmentum Bernoldinum (= B.); et secundo (omissis quidem paucis variantibus aut additionibus), reliqua pars epistulae (= A.). Circa igitur nostrum Widonem Aretinum quatuor hypotheses fingi possunt:

1° Wido Aretinus neque A. neque B. conscripsit.

2° Conscripsit et A. et B.

3° Conscripsit A., sed non B.

4° Conscripsit B., sed non A.

Mansi porro epistulam, qualem recensuit (= A.) indubitanter adscribebat Paschali I, sicut olim fecerunt Correctores Romani in Gratiani *Decretum* (Causa I, q. 3, c. 7) animadvertentes hanc epistulam integram fere exsistere in codice manuscripto Decretorum Pontificiorum post Decreta Hadriani II. In *Libellis de lite*, t. 3, p. 729, dicitur « Goetz (*Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, V, 1, p. 30-59) conatus demonstrare illam esse non Widoni Aretino, sed revera Paschali I Papae tribuendam » [Utrum Sermo sit de utraque parte, A. et B., an de una tantum, nescio]. Ista quaestio de authenticitate peritiorum iudicio relinquenda est. Interim hoc unum ab iis libenter quaeremus: nonne fortasse epistula A. fuerit Paschalina, fragmentum vero B. fuerit a Widone intertextum, qui etiam pauca alia immutaverit (puta appellatione « excellentiae » substituta pro appellatione « fraternitatis »), dum ex pontificia epistula ad archiepiscopum coloniensem facit suam ad archiepiscopum mediolanensem.

« Omnipotens Deus de manibus vestris sacrificium dedignatur accipere ». « Ipsum, inquam, audite concionantem, intonantem, vestra sacrificia respuentem, vestris obsequiis publice reclamantem ». Citatisque plurimis Veteris Testamenti testimoniis tandem concludit: « Diu disputando ad hoc usque pervenimus, ut et ipsum Dominum immundorum sacrificia reprobantem, et contestatorie prohibentem liquido monstraremus » (P. L., 145, 181-182). Quibus verbis commotus potuerit forsan quis suspicari esse a sancto Petro Damiano exsufflata sacrificia immundorum.

Attamen nihil liquidius constat quam defensio apud S. Petrum Damianum frequentissima sacramentorum etiam a sacerdotibus indignissimis ministratorum. Auctoritatibus fretus et Augustini et S. Paschasii Radberti, vult ut « sive per fures, sive per adulteros, sive etiam per homicidas haec sacramenta [baptismus et eucharistia] fiant, nil prorsus ab his quae sancti dedicant sacerdotes, mysteriis differant » (*Liber qui dicitur gratissimus*, c. 9, P. L., 145, 109. Cfr. c. 21, col. 132 et passim). Vides igitur quam sit diffidendum aliquando grandibus illis damnatorii sermonis eloquiis; in quibus non semper premenda est littera, sed sensus ad communis doctrinae normam flectendus, habita ratione scopi ab auctore intenti in morum correctione et exterminatione vitiorum. Sed etiamsi indignorum non evacuet sacrificia, tamen nondum per hoc solvitur quaestio nostra de sacrificiis extra Ecclesiam celebratis.

II. Nec solvi potest quaestio per doctrinam sancti Petri Damiani circa sacerdotes simoniace ordinatos.

Et *primo* quidem non potest solvi affirmative, quasi in favorem validitatis, per hoc quod simoniace ordinatis ipse vindicat auctoritatem peragendi sacrificii (*Liber qui dicitur gratissimus*, c. 6, P. L., 145, 106). Nam non ipse, sicut plurimi sui coaetanei, simoniacos habet pro vere et proprie haereticis: « Simoniacus namque licet perverso commercio efficiatur haereticus, est tamen FIDE CATHOLICUS; eiusque damnatio magis ex ambitione descendere, quam videatur ad perfidiam pertinere » (*Ibid.*, c. 5, col. 104). « Aliud est in fide peccare, aliud est a fide recedere » (*Ibid.*, c. 22, col. 133; cfr. c. 30, col. 145). Sed revera illos habet tantum pro immani scelere foedatis.

Secundo autem non solvitur quaestio in sensum negativum, contra validitatem, per hoc quod, consequenter ad celebratum sub Nicolao II concilium romanum (A. D. 1059), quo edicebatur ut, si quae *in posterum* fierent ordinationes simoniacae, et « consecrator, et consecratus... uterque, depositus », « propria dignitate » privaretur [1] (cfr. *Ibid.*, c. 39, superadditum), iam S. Petrus Damianus videtur fuisse in ea sententia ut nihil posset confici valide ab illis qui *ex tunc* simoniace ordinarentur: « Iam non modo simoniacos reprobamus, sed et per eos exhibita sacramenta contemnimus » (*De Sacramentis per improbos administratis*, c. 1, P. L., 145, 524). Nihil, inquam, illinc sequitur. Etenim tales ex illo tempore ordinatos simoniace videtur ipse non habuisse pro valide ordinatis [2]. Quo sane supposito, omnia necesse erat ut corruerent eorum sacramenta, quin tamen attingatur quaestio a nobis proposita.

[1] JAFFE, *Regesta*, 2ª ed., n. 4431; cfr. Dom H. LECLERCQ, *Hist. des Conc.*, t. 4, 2, p. 1192. Eadem sunt edicta postmodum sub Alexandro II in conc. roman. A. D. 1063, can. 3; JAFFE, *Regesta*, n. 4501.

[2] Potestatem igitur quamdam *inhibitionis* circa collationem ordinis sacerdotalis videtur sanctus Petrus Damianus (et quidam post eum doctores) Ecclesiae deputasse. Immerito quidem, cum nullum in illa re competat Ecclesiae ius nisi prohibitionis. Sed adversus istum errorem tamen non oportet nimium stomachari, quasi eo everteretur omne de efficacia ex opere operato sacramentorum ecclesiasticum dogma. Nam talis potestas inhibitionis competit revera Ecclesiae circa administrationem sacramenti confirmationis a presbyteris faciendam, ne commemorem impedimenta dirimentia matrimonii aut approbationem requisitam ad valide excipiendas confessiones etiam ubi neque ordo neque iurisdictio deest, ut in regularibus (secundum ius utique non hodiernum, sed tamen hesternum Ecclesiae). Sed quid de potestate fortasse olim deputata ad libitum presbyteris quibusdam (quales fuerint abbates cistercienses) conferendi ordines omnes infra sacerdotium? Dixeris utique Bullam *Exposcit tuae devotionis* non esse indubiae genuinitatis. Esto. Sed quid dices iam de Bulla Bonifatii IX *Sacrae Religionis* edita ex archivio Vaticano ab EGERTON BECK in « English Historical Review » (Ian. 1911, p. 125 seq.), certissimeque authentica (cfr. *Ibid.*, p. 124 et 126), qua Abbati (minime, ut videtur, supra presbyteratum evecto, p. 124) « Monasterii Apostolorum Petri et Pauli ac Sancte Osithe Virginis et Martyris in Essexia Ordinis Sancti Augustini Londonien. diocesis », conceditur « ut idem Abbas et successores sui imperpetuum Abbates eiusdem Monasterii pro tempore existentes omnibus et singulis Canonicis praesentibus et futuris eiusdem Monasterii omnes mi-

III. Neque rursus, aut vix, quaestio potest dirimi ex iis quae tenet S. Petrus Damianus de ordinatione collata extra fidem sanctae Trinitatis. Hanc quidem habet pro irrita (*Lib. qui dic. grat.*, c. 6 et 22-23, P. L., 145, 106 et 133-135) [1]; nec proinde sacrificia eorum potest defendere quorum negat sacerdotium. Sed utrum sacerdos intra Ecclesiam ordinatus, si haereticus fieret circa Trinitatem, eo ipso etiam fieret incapax valide consecrandi, necne, S. Petrus Damianus parum determinat. Evacuat quidem ita sacerdotium arianorum ut « solum » baptisma permittat (verbis usus S. Innocentii I) illis esse ratum. Sed utrum *solum* intellegat (in primis haereseos arianae auctoribus) per exclusionem omnium sacramentorum, annon potius per exclusionem eorum dumtaxat quibus conferri censetur Spiritus Sanctus (sacramentorum scilicet confirmationis et ordinationis) non apprime constat. Interea videtur al-

nores necnon subdiaconatus, DIACONATUS et PRESBITERATUS ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant » (1 febr. 1400)? Dicesne Bonifatium IX fuisse illegitimum Papam, utpote successorem Papae dubii, Urbani VI, aut certe excessisse illum limites divinitus sibi concreditae potestatis? Esto. At interim potestne dubitari quin A. D. 1400 nota fuerit Curiae Romanae (etiamsi minus Bonifatio IX, viro non apprime docto) doctrina communis ac sollemnis Ecclesiae circa *opus operatum* sacramentorum? Potuerunt igitur et impetratores Bullae et auctores concipere potestatem presbyteratus tanquam extensibilem intra certos fines ad arbitrium Ecclesiae, quin viderentur sibi opus operatum ullatenus impetere.

[1] Origo historica istius falsae persuasionis fuit duplex: una remotior, altera propinquior. Propinquior origo fuit perversa interpretatio epistulae INNOCENTII I ad Alexandrum episcopum Antiochenum (*Ep.* 24, c. 3, n. 4, P. L., 20, 550) qua indigni pronuntiabantur sacerdotali honore quicumque essent ab Arianis ordinati. In qua tamen epistula nihil de validitate ordinationis agebatur. Origo vero remotior fuit canon Nicaeni Concilii 19; quo Paulianistarum baptisma evacuabatur, adeo ut conversi ex illorum secta iuberentur rebaptizari. Cuius ratio erat (cfr. Dom H. LECLERCQ, *Hist. des Conciles,* t. 1, p. 615) quia nomina Patris et Filii et Spiritus Sancti ita in baptismo proferebant ut, nullam cum crederent esse Trinitatem, significatio vocabulorum publice immutata exsisteret: unde etiam mutata erat significatio formulae, cui proinde nulla iam vis formae inerat. Postea opportune ALGERUS illam sancti Petri Damiani sententiam correxit, dum, reiectis quidem Paulianistarum sacramentis (*De misericordia et iustitia,* pars 3, c. 8, P. L., 180, 936), ordinationes tamen arianorum ratas habuit. « Simoniacos simoniacus ordinat, sicut arianus arianos, donatista donatistas » (*Ibid.*, c. 32, col. 946).

terum probabilius, attenta nimirum ratione quam ex Innocentio I profert: « Quoniam cum a catholica fide eorum auctores discederent, perfectionem Spiritus quam acceperant, amiserunt, nec dare eius plenitudinem possunt, quae maxime in ordinationibus operatur » (c. 22, col. 134). Auctoribus igitur ipsius arianae haereseos non apparet S. Petrus Damianus abiudicasse certo sacrificiorum validitatem.

IV. Id tandem unum potest asseri certo: sacerdotum omnium fidem Trinitatis veram profitentium sacrificia omnia esse sancto Petro Damiano, ad validitatem quod attinet, probata [1].

18. De S. Gregorio VII aliisque circa ipsum.

Iniquissimam querelam moverunt adversus Gregorium VII coaetanei quidam, antipapae Guiberti schismate implicati: quasi negata esset a Papa validitas sacramentorum non solum a schismaticis sed etiam ab ipsis mere indignis sacerdotibus ministratorum.

Inter quos eminuit Wido Ferrariensis, in libro 2 *De schismate Hildebrandi. Pro illo et contra illum*, qui est dialogus inter quemdam proponentem (= P.) et quemdam respondentem (= R.). « R. Contra Patres novi testamenti docuit, cum schismaticorum et INDIGNORUM ministrorum sacramenta non esse recipienda, sed exsufflanda mandavit, cum excommunicatorum quoque consecrationes sive in oleo, sive in EUCHARISTIA, vel in ordinationibus eorum, quibus manus imponitur, nullam vim habere, nec consecrationes dici debere perhibuit » (*Libelli de lite*, t. 1, p. 558), atque post pauca: « P. Sentio plane verum esse quod astruis, quod ministrorum INDIGNORUM sacramenta prodesse possint, et quod in accipientibus salutis operentur effectum, ac per hoc illum non habere sensum catholicum, qui tam evidens non approbat documentum » (*Ibid.*, p. 559).

Primo quidem de indignorum, secundo autem de schismaticorum sacerdotum ministrationibus est exploranda sententia Gregorii VII.

[1] De ipsa quae in hoc capite a nobis agitur quaestione, nil potui invenire certi apud Petri Damiani coaetaneum et collegam, Humbertum cardinalem.

I. *De sacramentis indignorum.*

Re quidem vera in primo concilio romano anni 1074 legem tulit Gregorius, qua, post damnatam simoniam, haec statuebantur: « Sed nec illi qui in crimine fornicationis iacent, missas celebrare aut secundum inferiores ordines ministrare altari debeant. Statuimus etiam ut si ipsi contemptores fuerint nostrarum, imo Sanctorum Patrum constitutionum, populus nullo modo eorum officia recipiat: ut qui pro amore Dei et officii dignitate non corriguntur, verecundia saeculi et obiurgatione populi resipiscant » (*Ep. extra registr. vagantes*, 3, P. L., 148, 646). Immo his acribus verbis apparet fuisse confectum decretum: « Si qui sunt presbyteri, vel diaconi, vel subdiaconi, qui in crimine fornicationis iaceant, interdicimus eis ex Dei parte omnipotentis et sancti Petri auctoritate Ecclesiae introitum, usque dum poeniteant et emendent. Si qui vero in peccato suo perseverare maluerint, nullus vestrum eorum audire praesumat officium: quia benedictio eorum vertitur in maledictionem et oratio in peccatum, Domino testante per prophetam: *Maledicam*, inquit, *benedictionibus vestris.* Qui vero huic saluberrimo praecepto obedire noluerint, idololatriae peccatum incurrunt, Samuele teste, et beato Gregorio instruente: *Peccatum ariolandi est* non obedire, et scelus idololatriae nolle acquiescere. Peccatum igitur paganitatis incurrit, quisquis, dum christianum se asserit, sedi apostolicae obedire contemnit » (ap. Gerhohum Reichersbergensem, *in Ps. 10*, 3, P. L., 193, 794).

Ubi duo sunt distinguenda: *primo* quod prohibeat Papa fideles quin intersint missis fornicantium; *secundo* quod huius prohibitionis transgressores reos arguat idololatriae.

Ad primum notasse sufficiat similem prohibitionem iampridem edictam esse a Nicolao II, A. D. 1059, in concilio romano, can. 3: « Ut nullus missam audiat presbyteri quem scit concubinam indubitanter habere, aut subintroductam mulierem » (Nicolaus II, *Ep.* 8 et 9, P. L., 143, 1315-1317; cfr. Jaffe, *Regesta*, 4399); rursusque ab Alexandro II, A. D. 1063, in concilio romano, can. 3 (Alexander II, *Ep.* 12, P. L., 146, 1289; cfr. Jaffe, *Regesta*, 4501). Unde immerito, ut notat Dom H. Leclercq (*Hist. des Conc.*, t. 5, 1, p. 91),

blaterat Sigebertus Gemblacensis (*Chronica*, 1074, P. L., 160, 217), illud esse factum « novo exemplo ».

Nec talis decreti causa ea fuit quam insinuat[1] schismaticus vir: quia sacramenta ista essent Gregorio VII irrita; sed, ut fert ipse decreti tenor, ut pudor impoenitentibus incurreretur; quo tandem in poenitentiam adigerentur: « verecundia saeculi et obiurgatione populi resipiscant »[2].

Ad *secundum* autem punctum quod spectat, profecto idololatriae peccatum, in missas coniugatorum sacerdotum audientibus, non reponebatur a Gregorio VII in adoratione aliqua panis et vini veluti consequente invalidam consecrationem sacramenti; sed, ut ipse expresse notabat, in detrectatione obedientiae, quae aequiparatur in Scriptura idololatriae: et hoc quidem eo fine ut laici, nedum se pios reputarent frequentando tales missas ab Apostolico prohibitas, cognoscerent se impios.

Sicque est mens Gregorii exposita cum a vindicibus coaetaneis decreti (qualis fuit Bernoldus, in suo *Apologetico super decreta quae... Gregorius... VII in romana synodo promulgavit*, c. 19, P. L., 148, 1134-1135), tum authentice ab Urbano II, in *Ep.* 273, *ad Lucium* (P. L., 151, 532).

Advertendum interea post Gregorii VII tempora, incontinentes sacerdotes esse excommunicatos, primum quidem a Paschali II, A. D. 1107, in concilio trecensi, c. 4 (cfr. Dom H. Leclercq, *Hist. des Conc.*, t. 5, 1, p. 501), iterum autem a Calixto II, A. D. 1119, in concilio remensi, c. 5 (cfr. *Ibid.*, p. 590). Unde factum est ut deinceps, pro grassante tunc temporis opinione de sacramentis excommunicatorum, nonnulli habuerint istos sacerdotes concubinarios tanquam incapaces consecrandi, NON QUIDEM QUIA INDIGNOS, sed quia excommunicatos[3].

[1] Insinuat dico, nam non audet ipse, neque hic, neque in sua *Apologia contra eos qui calumniantur missas coniugatorum sacerdotum* (M. G., *Libelli de lite*, t. 2, p. 437-448), propriis verbis illam nostro pontifici inurere notam.

[2] Nec proinde Gregorio crimini verti debet si « laici corpus Domini a presbyteris coniugatis consecratum saepe pedibus conculcaverunt, et sanguinem Domini voluntarie effuderunt » (SIGEB. GEMBL., *loc. cit.*, col. 218).

[3] Ad hanc scilicet normam est interpretandus auctor *Libelli de offendiculo*, dubie admodum Honorio Augustodunensi adscripti. Scribit quidem sat dure in c. 36: « Qui PUBLICE IN FORNICATIONE vitam ducunt, sacrificium Deo

Huc adde, quibusdam etiam scriptoribus illius aetatis, etiam ante latam a Paschali I et Calixto II excommunicationem in con-

offerre non poterunt, NEC CORPUS CHRISTI CONFICIUNT, qui [*forte:* quia] extra Ecclesiam sunt. Locus autem sacrificii tantum in catholica Ecclesia est. Ipsos autem in Ecclesia non habere consortium, cognosce expulsionis excludium [*sic*]: *Omnis fornicator et immundus non habet partem in regno Christi et Dei.* Sed ipsi fornicatores et immundi sunt, et ideo partem in regno Dei quod est Ecclesia non habent. Ideo extra Ecclesiam manent » (*Libelli de lite*, t. 3, p. 50). Quibus verbis videbatur quidem indignos, prout huiusmodi, decernere incapaces consecrandi, quasi ex iure divino; sicut rursus in capite 41: « Nec veritas in missis eorum agitur, nec virtus sacramenti per eos conficitur... Simulacra missarum agere praesumunt... Si quis illorum pollutum panem pro sacramento accipiat, ita est quasi panem ore canis sordidatum sumat » (p. 51-52).

At interim ea posuerat quibus sua sententia patefieret. Statim enim post c. 36, sic pergebat: « Devitandi sunt vero a christianis, QUIA EXCOMMUNICATI SUNT... Quod ligaverint [apostoli], ligatum est, quod solverint solutum erit. APOSTOLICUS AUTEM OMNES UXORATOS PRESBYTEROS EXCOMMUNICAVIT. Sed ipsi uxorati sunt. Igitur excommunicati sunt » (c. 37, p. 50-51). Statim autem ante c. 41 sic scripserat: « Presbyteri contra ius fasque uxorati, QUIA probati sunt extra Ecclesiam positi et excommunicati, missam ab eis audire, vel alia sacramenta percipere non solum nihil prodest, sed multum obest » (c. 40, p. 51).

Unde concludas quid velit, dum distinguit occultum a publico concubinario quoad validitatem sacramenti. « Dices autem: sacramentum non est in merito offerentis, sed in gratia benedictionem conferentis, praesertim cum et Iudas cum Apostolis praedicasse legatur et baptizasse. Audi: sacerdos occulte peccans ab Ecclesia toleratur, et causa eius, ut dictum est, cordium inspectori reservatur, et omnia sacramenta ab eo exhibita ut ab optimo erunt rata, presertim cum ab optimo non meliorentur nec a pessimo peiorentur. Qui vero contra Dei et Ecclesiae instituta publice in immunditia sordescit, insuper et suam impudicitiam defendit, hic ut ethnicus habendus erit et omnia respuenda et PROCONCULCANDA quae fecit » (c. 42, p. 52-53). Scilicet pro excommunicatis non habet ille nisi *publice* fornicarios (ita c. 36 supralaudato). Quare nec nisi talibus putat ademptam potestatem conficiendi sacramentum.

Quemadmodum concubinarios, ita etiam, immo multo magis, simoniacos sacerdotes sentit ab Ecclesia esse extorres atque haereticos (c. 44, p. 63); quare et vehementioribus verbis in eorum eucharistiam invehitur, dicens: « quod sumunt, vel dant, non est sacramentum, sed est idolothytum » (c. 46, p. 54). Huius vero scriptoris ita parum congruit aut stylus aut doctrina cum operibus Honorii Augustodunensis (de quibus infra dicetur), ut mirum sit quomodo ex duobus tam dissimilibus viris unus potuerit a quibusdam conflari.

cubinarios sacerdotes, placuisse, ut hi inter haereticos, ipso suo vitio clericalis fornicationis, deputarentur. Immo haeresi, post simoniacam, omnium primae illos addixerunt, scilicet Nicolaitarum. Sic, tempore Gregorii VII, Manegoldus Alsata, in suo *Libro ad Gebehardum*, c. 76 (*Libelli de lite*, t. I., p. 429), cuius doctrinam postea faciebat suam sodalis ipsius, Gerhohus Reichersbergensis, in suo *Libro Epistulari:* « Fornicantes et insuper interdicta officia usurpantes clerici Nicolaiti sunt et haeretici » (P. L., 194, 1415; cfr. 1400-1401)[1]. Unde inferebat illorum sacramenta esse merito exsufflata (col. 1399).

II. *De sacramentis schismaticorum.*

Haec de sacramentis indignorum dicta sint. Iam ad sacramenta schismaticorum nos convertamus. Circa quae nil reperitur a Gregorio VII pronuntiatum. At ex indirecto fonte potest colligi illum nihil pronuntiasse neque pro validitate neque contra. Etenim fautores eius sincerissimi publice in diversas partes circa istiusmodi sacramentorum validitatem abierunt: pro illa stante Anselmo Lucensi, contra vero cardinali Deusdedit.

19. De S. Anselmo Lucensi.

Inculcat quidem ille valide nonnisi intra Ecclesiam posse Deo deferri sacrificium acceptabile. Sic enim, usurpans verba Gregorii Magni, Wibertum antipapam alloquitur: « Veni, inquit, ad dolentem et pro se gementem matrem Ecclesiam, ut ipsa pro te offerat sacrificium acceptum Domino. SOLA ENIM EST PER QUAM SACRIFICIUM

[1] Saepissime praeterea in suis operibus passim idem inculcat Gerhohus; appellans etiam coaetaneos suos BRUNONEM SEGNIENSEM et RUPERTUM TUITIENSEM (*op. cit.*, col. 1395 et 1397-1398). Vide etiam, eadem fere aetate, anonymi scriptoris *Epistulam de vitanda missa uxoratorum sacerdotum*, c. 1 et seq. (*Libelli de lite*, t. 3, p. 2 seq.). Iam obiter ante Manegoldum illum, ipse NICOLAUS II Nicolaitarum haeresim coniugatis sacerdotibus attribuerat, scribens ad episcopos Galliae: « De Nicolaitarum haeresi, id est de coniugatis presbyteris, diaconibus et omnibus in clero constitutis » (*Ep.* 7, A. D. 1059, P. L., 143, 1314). Sed non apparet eum stricte hic accepisse haeresim, sicut postea fecerunt plurimi.

LIBENTER DOMINUS ACCIPIT; ...extra quam quicumque agnum comederit profanus est: de cuius carnibus lex efferri foras prohibet » (*Contra Guibertum antipapam*, P. L., 149, 456).

At superius, significaverat se prorsus validitatem nihilominus sacramentorum ab haereticis confectorum agnoscere: « Detestamur, non sacramenta Ecclesiae, sicut tu mentiris, sed schismaticos et sacrilegos... Sanctum quippe suum, quod foris habetis, quod malo vestro accepistis, quia bono odore peristis, veneratur Ecclesia » (*Ibid.*, col. 450). Quae genuina est Augustini sententia. Quare loco superius laudato immediate haec verba connectebat: « In multis quidem ESTIS SECUM [id est: cum Ecclesia]; sed in hoc nolite gaudere. Illud potius timete quod in eodem psalmo sequitur: *Contaminaverunt testamentum eius.* Sicut non profuit Pilato et Herodi vinctus et flagellatus Christus, sic ad impietatem et perditionem vestram magis officiunt sacramenta eius » (col. 456). Vides quam libere illis concedat praesentiam realem Christi in sacramento ad ruinam.

20. DE CARDINALI DEUSDEDIT († 1099).

E contra, Cardinalis Deusdedit [1], defensor et ipse acerrimus Gregorii VII et Urbani II contra antipapam Guibertum (Clementem III), strenue asserit eucharistiam haereticorum et schismaticorum irritam esse. « Hi qui ab HAERETICIS et SCHISMATICIS baptizantur, in eorum baptismate nequaquam Spiritum Sanctum accipiunt,... sed cum ad catholicae Ecclesiae redierint unitatem, per manus impositionem eiusdem Spiritus Sancti accipiunt plenitudinem. Ex quo aperte intelligitur quod in EORUM [haereticorum scilicet et schismaticorum] SACRIFICIO NON ACCIPITUR CORPUS CHRISTI, sicut nec in baptismate Spiritus Sanctus » (*Libellus contra invasores et simoniacos*, 2ª ed. *Libelli de lite*, p. 323).

Post congestas auctoritates Patrum, conatur sibi facere Augustinum consentientem, nonnullis enumeratis sancti Doctoris effatis,

[1] *Libellus contra invasores et simoniacos*, perperam computatus inter opera S. Anselmi Lucensis, tanquam huius liber 2, *Contra Guibertum antipapam:* vide P. L., 149, 470 seq. Ceterum nonnisi prima editio, brevior, istius *Libelli* in Patrologia Latina exstat. Alteram longiorem, scriptam post A. D. 1089, reperies in M. G., *Libelli de lite*, t. 2: vide p. 318 seq.

« per quae aperte liqueat, quod sicut in haereticorum vel schismaticorum baptismate non accipitur Spiritus Sanctus, ita nec in sacrificio Christus » (*Ibid.*, p. 324, cfr. 325). Hi autem sunt loci quibus Augustinus discrimen signat inter sacramentum et virtutem sacramenti. Ex quo discrimine infert Deusdedit, potuisse aliquid sancti agnosci ab Augustino in baptismate et chrismate haereticorum, utpote quae sint sacramenta « manentia », id est non secundum se iteranda; non autem in sacramento eucharistiae, quod quia sacrificium est, est secundum se « transitorium », id est quotidie iterandum (p. 325). Quae utique praeter exspectationem omnem hic inducitur partitio!

21. De Urbano II († 1099).

Interim vero Urbanus Papa II (ineunte A. D. 1089) de ipsissimo hoc puncto oppositam tuebatur partem: « Eorum qui in Ecclesia ordinati sunt, sed ab Ecclesia per schismata discesserunt, sacrificium secundum Patrum auctoritatem non exsufflamus » (Loewenfeld, *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, Lipsiae, 1885, Ep. 127, p. 62)[1].

[1] Ex his iudicaveris quid insit veri, quid falsi, criminationibus Wiberti (Clementis III) antipapae adversus eos qui in partibus stabant Urbani II: « Dicunt attamen sacramentum corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi, consecrationis chrismatis, immo quaecumque ad episcopale et sacerdotale officium pertinent, ab his qui sectae eorum non communicant celebrata, nulla prorsus esse sacramenta, et nihil aliud suscipientibus nisi damnationem conferre. Nam panem illum qui de coelo descendit, in quo tota salus et vita nostra consistit, impio blasphemantes ore, pollui potius quam consecrari astruunt » (*Synodica ad clerum universum*, A. D. 1089, P. L., 148, 834). Non certe haec valent contra Urbanum II, sed solum contra quosdam eius asseclas.

Ceterum nullam nisi verissimam promit ipse doctrinam antipapa huius suae declarationis tenore: « Declaratur non solum apud nos, Dei gratia catholicos, verum etiam apud schismaticos et haereticos, haec omnia esse rata » (*Ibid.*, col. 835).

Recta similiter doctrina fuit viri tunc schismati adhaerentis, Waleramni Naumburgensis, vel alterius quicumque est auctor libri *De unitate Ecclesiae conservanda*: « *Sunt autem sacramenta baptismus, chrisma et corpus et sanguis* (Isid. Etym., l. 6, 19)... Horum enim quodlibet sacramentum, si

22. DE BERNOLDO CONSTANTIENSI († 1100).

Eodem tempore Bernoldus Constantiensis presbyter, postquam in epistula sua *ad Adalbertum*, deceptus quidem epistula Widonis Aretini, opinatus erat: non solum simoniace ordinatos, vel alias inordinate promotos (quos ipse pro non ordinatis habere videbatur, P. L., 148, 1157-1163), sed etiam publice excommunicatos quoslibet, non posse conficere valide corpus Christi (col. 1163), deinde, re melius perspecta, in *Tractatu de sacramentis excommunicatorum* (P. L., 148, 1061 seq.) atque in *Tractatu de reordinatione vitanda* etc. (P. L., 148, 1260 seq.), oppositum defendit dogma; adeo ut concluderet: « Nullus autem damnatus vel excommunicatus sibi de confectione sacramentorum applaudat: imo in hoc cumulum suae damnationis agnoscat, cum tanto sceleratior et ob hoc tanto sibi perniciosior existat, quanto sanctius reputat quod sacrilego ausu usurpare non veretur. Nempe tolerabilius peccaret si de altari corpus suum communi pane reficeret, quam animam suam damna-

verbis evangelicis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti aliquis etiam haereticus consecraverit, illa sanctitas sacramenti verbis evangelicis consecrata vere integra manebit, quamvis fides illius, sub eisdem verbis aliud opinata quam catholica veritas docet, non sit integra, sed fabulosis falsitatibus inquinata..... Proinde Clemens Papa arguit eos, qui aliter credunt de ipsis sacramentis Christi et Ecclesiae, asserentes ea extra Ecclesiam sacramenta non esse; qui etiam cum fidem catholicam non habeant, sese catholicos appellant, caeteros autem, qui multo rectius quam ipsi credunt, haereticos atque schismaticos esse diiudicant » (*De unit. Eccl. conserv.*, l. 3, c. 2-9; *Libelli de lite*, t. 2, 283-284).

Minusque feliciter, fatendum, disputaverat pro defensione legitimi pontificis monachus nobis ignotus, cuius respuit sententiam Waleramnus enuntiatam istis verbis: « Sciendum vero quod Wigbertus arguit catholicos asserere illa quae fiunt extra Ecclesiam, sacramenta non esse, nec aliud quam damnationem cuiquam conferre, astruens tam extra quam intra catholicam Ecclesiam haec omnia rata et vera existere, assumitque in testimonium assertionis suae Augustini sententiam in quodam tractatu in Evangelium Ioannis contra rebaptizatores editam. *Ita ergo*, inquit Augustinus, *nec foris, sicut nec intus quisquam qui ex parte diaboli est, potest, vel in se vel in quoquam maculare sacramentum quod Christi est.* Quam et nos, inquiunt, sententiam fideliter amplectentes, RESPONDEMUS HOC AUGUSTINUM DE SOLO, unde tunc agebatur, BAPTISMI DIXISSE SACRAMENTO » (apud WALERAMNUM, *Ibid.*, p. 284).

toria communione interficeret. Nam iuxta Apostolum: *qui* [Eucharitiam] *indigne sumit, iudicium sibi manducat et bibit* » (col. 1068).

23. De Algero († 1130).

Profundius autem Algerus noster, catholici dogmatis integerrimus assertor, non solum omnibus et excommunicatis et haereticis sacerdotibus agnoscit potestatem valide sacrificandi (*De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. 3, c. 9-12, P. L., 180, 841-847; cfr. *De misericordia et iustitia*, pars 3, c. 54 et 83, col. 956 et 965 seq.), sed etiam, quod plane notatu dignum est, rationem intrinsecam tangit, cum scribit: « Cum igitur ex catholica Ecclesia sint omnia sacramenta dominica, nullo excepto, etiam apud haereticos, qui etiam ex ea parte Ecclesiae connectuntur, quia ea rite celebrant, quis dubitet SACRAMENTUM SACRIFICII DIVINI, UBICUMQUE FIAT, INTRA ECCLESIAM ESSE, cum sit de Ecclesia » (c. 9, col. 842)? En quippe solutionem omnium difficultatum initio huius capitis positarum, ut infra amplius disputabitur.

24. De Honorio Augustodunensi († 1135).

Interea Honorius Augustodunensis scribebat in *Gemma animae*, l. 1, c. 169 (P. L., 172, 596): « In Ecclesia catholica legitime sacrificatur, et extra hanc nullum sacrificium a Deo acceptatur ». Immo superius scripserat: « In UNITATE TANTUM ECCLESIAE hoc sacramentum conficitur » (c. 10, col. 547). Quibus verbis forsan, benigniore interpretatione usus, censueris illum idem enuntiasse quod modo ab Algero pronuntiabatur: ubicumque scilicet hoc sacramentum fiat, fieri intra Ecclesiam. At praecludit omnem istiusmodi intellectum, id quod ipse in suo opere quod inscriptum est *Eucharisticon*, scribit: « Non minus per flagitiosissimi, in Ecclesia dumtaxat catholica constituti, quam per sanctissimi ministerium hoc corpus conficitur... Extra Ecclesiam autem, scilicet AB HAERETICIS, a Iudaeis, a gentilibus NEC HOC SACRAMENTUM PERFICITUR, nec munus oblatum accipitur. Simoniaci tamen, qui quidem inter haereticos censentur, sed tamen fide integerrima catholicis admiscentur, per fidem Trinitatis Christi corpus conficiunt » (*Eucharisticon*, c. 6,

P. L., 172, 1253). Ubi noster Honorius, retrogressus, ni fallor, ultra limites a sancto Petro Damiano positos, implicite abiudicat virtutem consecrandi illis haereticis qui fide Trinitatis careant.

Excludens autem a confectione corporis Christi istiusmodi haereticos, non tamen excludit excommunicatos, ut tales, siquidem de excommunicatis agens simoniacis, in *Elucidario* (si tamen ipse est Elucidarii auctor) scribit: « Conficiunt corpus Domini tales? Quamvis damnatissimi sint, tamen per verba quae recitant, fit corpus Domini » (*Elucidarium*, l. I, c. 30; cfr. c. 29, P. L., 172, 1129-1130).

25. De Hugone Victorino († 1141).

Hugo Victorinus, vel fortasse quidam eius discipulus auctor *Quaestionum et decisionum in epistulas Pauli*, 2, 102 (P. L., 175, 532), severior est, dum scribit: « Licet aliqui sint vita pravi, si intus sint nomine et sacramento, creduntur quod vere consecrant: QUI AUTEM EXCOMMUNICATI SUNT, ET DE HAERESI MANIFESTE NOTATI NON VIDENTUR HOC POSSE ».

26. De Roberto Pullo († 1146).

Nihil de haereticis aut schismaticis aut excommunicatis [1] sacerdotibus habet Robertus Pullus in *Sententiarum* suarum libris. At suspensis et degradatis inamissibilem defendit sacerdotii potestatem: « Fit tamen ordinatis suspensio; fit etiam, cum nimia est culpa, degradatio... Neutra potestate sacramenti privat; utraque ab officii exercitio alienat: sed ab usu semovet altera minus, altera diutius... Dum autem sententia suspensionis aut degradationis

[1] Quoad tales vix quidquam recte concluseris ex l. 8, c. 6, col. 968, ubi de consecratione agitur tantum facta ab indignis. « Non ab aliis quam sacerdotibus, neque ab ipsis contra statutum Ecclesiae accedentibus, altaris sacramenta conficiuntur. Possunt quidem INDIGNI VITA conficere, sed necesse est ritum ecclesiasticum servare. Indigni namque, licet damno suo, attamen conficiunt, sed numquam aliter nisi conficiendi disciplinam aemulentur. Et quidem ita mihi videtur ». Negatur sane tolli indignitate vitae efficacia consecrandi; at tollaturne aliunde, puta ex vitio haereseos vel schismatis, quo

manet, quid si officium interdictum agatur? Utique propter potestatem quae non aufertur, sicut boni ita quoque et prohibiti videntur sua uti posse, verum malo suo omniumque qui INTUS ITA SUNT, UT PROHIBITIONEM CONTEMNANT » (*Sentent.*, l. 7, c. 14, P. L., 186, 927).

27. DE RUBERTO TUITIENSI († 1135).

Non satis aperit suam mentem, dum ait Rubertus: « *In loco,* inquit [Moyses], *ubi offertur holocaustum,* id est, in catholica Ecclesia, extra quam non est habere vel accipere Sancti Spiritus incendium, *immolabitur coram Domino.* Alioquin, si alias, si in aliquo haereticorum conventiculo immoletur, non est hostia pro peccato, non est corpus quod traditum pro nobis, non est sanguis qui fusus est pro peccatis totius mundi... Immunda Iudaeorum vel haereticorum sunt conventicula, ubi, sicut iam dictum est, nec debet, nec potest mactari haec hostia sancta » (*In Levitic.*, l. 1, c. 32, P. L., 167, 778). Abiudicatne haereticis ille omnem realitatem corporis ac sanguinis dominici, an utilitatem demum (quatenus ipsis scilicet corpus sanguisve sui sacrificii non sit hostia pro peccato, nec dici possit traditum pro ipsis, fusum pro ipsis salutis pretium), non ausim equidem determinare.

28. DE RADULPHO FLAVIACENSI († 1157).

Patitur certe benigniorem interpretationem istud Radulphi Flaviacensis: « Sed et Sancta Ecclesia altare nobis est; sola nempe esse dignoscitur in qua Domino pie sacrificatur. MUNUS VERO NON RECIPITUR QUOD EXTRA EAM OFFERTUR » (*In Levitic.*, l. 1, c. 1, Coloniae, 1636, p. 2).

alienatus ab Ecclesiae unitate iam non fuerit intus, sed foris, parum inde collucet. Quare videtur indebite aut certe gratuito extendisse huius loci vim I. DE GHELLINCK, scribens: « Robert Pulleyn reconnaît valides les consécrations faites par tous les prêtres » (*Dict. Théol. cath.*, art. *Eucharistie au XII s. en Occident*, col. 1285). Revera nil pronuntiat isto loco Robertus Pullus, nisi illud demum quod ad omnibus catholicis Doctoribus semper est uno ore proclamatum sine exceptione ulla.

29. De Hugone Ambianensi († 1164).

Omni dubitatione caret sententia Hugonis dicti Ambianensis, primum Radigiensis abbatis, deinde archiepiscopi Rothomagensis; quam promebat in libro quinto suorum *Dialogorum:* « Non omnium est altaris mysteria celebrare... In his ergo agendis nemo suscipitur, nisi qui more apostolico ad agenda mysteria consecratur. Ei autem cui Christus per Ecclesiam consecrandi officium tradit, ipsi Christus, si quando expedit, per Ecclesiam officium subtrahit, et ne ministret interdicit. Aliquando etiam deponit aut a sorte fidelium excommunicando deiicit. Quem itaque Christus per Ecclesiam DEPONENDO et EXCOMMUNICANDO destituit ab officio, si in sacramentis ministrare praesumit, qui IAM MINISTER NON EST, NIHIL FACIT » (*Dialog.*, l. 5, c. 11, P. L., 192, 1204). Excommunicatis ergo, atque etiam exauctoratis, putat Hugo noster ademptam a Christo per Ecclesiam efficaciam consecrandi eucharistiam; ademptam dico tamdiu, quamdiu non est sublata sententia aut excommunicationis aut exauctorationis.

Cuius assignat rationem, quia aliter deperiret ordo ecclesiasticus: « Quod si quislibet in sacramentis ministrare posset, si bene consideres, status omnis Ecclesiae deperiret. Quid namque clavis Ecclesiae ageret, si in sacramentis unusquisque, prout vellet, agere posset? Quid ligaret? Quid solveret? Sed velit nolit iniquorum pravitas, Christus imperat: clavis eius, Ecclesiae commissa, solvit et ligat, ministros sacramentorum ordinat, deponit, reconciliat » (*Ibid.*).

Cum autem admirationem excitasset non parvam istud effatum, rescripsit Hugo Matthaeo, Albanensi episcopo cardinali, amico suo, cui librum dicaverat, epistulam, qua sententiam suam defenderet, adhibita distinctione inter sacramentum ordinis quod ab excommunicatis et exauctoratis retinetur, et ordinis officium quo, inquit, privantur (P. L., 192,1227-1230). « Unde (ipse concludit) miramur quosdam dicere de excommunicato seu deposito sacerdote, quod, quia retinet semel acceptum ordinationis suae sacramentum, habeat, et dum praesumit, in consecrando effectum » [1] (col. 1229-1230).

[1] Interim sarta tecta servat illa duo: 1° Semel ordinatum, si post officii privationem ad officium restituatur, non debere reordinari (col. 1229). Immo censet, per dispensationem Ecclesiae, ordinationem factam ab eo qui careat

Postea autem, libris sex *Dialogorum* prius editis addito septimo, sententiam suam Hugo communivit argumento iam ex necessaria Spiritus Sancti cooperatione petito: « De sacramentis pro fide catholica disseramus... Divina sunt ista non humana: gratiae beneficia, non naturae potentia; opus Spiritus Sancti, non meritum hominis. Oportet igitur Ecclesiae ministrum in his agendis sanctum habere Spiritum. In isto namque fiunt omnia, sed singulari opere sacramenta in isto sunt rata, sunt efficacia; sine isto sunt cassa, sunt inutilia. Videat ergo minister ne sit solo nomine minister: sit minister Christi, ut habeat Spiritum Christi, quem nisi habuerit, non potest esse Christi... Qui autem non est Christi, non habet utique Spiritum Christi, sine quo nequaquam possunt sacramenta fieri. Quapropter excommunicati, schismatici, depositi, contra Ecclesiam catholicam erecti, seu palmites a vite praecisi, quomodo possunt agere in sacramentis? Scio alia alios dixisse, alia scripsisse. Quomodo benedicit, cui Christus maledicit? Quomodo consecrat, quem Christus exsecrat » ? (*Dialog.*, l. 7, c. 13, col. 1244). Nec tamen differt hoc argumentum, si rem penitius inspicias, a superiore: nam non agitur hic de Spiritus inhabitatione per gratiam, sed de Spiritus communicatione in ordine ad effectus sacramentales: quam censetur Christus impertiri solis sacerdotibus intra Ecclesiam constitutis et ab Ecclesia auctorizatis, ut supra.

30. De Gerhoho Reichersbergensi († 1169).

In sacramentis distinguit Gerhohus Reichersbergensis, cum multis mediaevalibus, post Augustinum (*Serm.* 71, c. 19, n. 32, P. L., 38, 463) et Leonem M. (*Ep.* 159, c. 7, P. L., 54, 1139), duo elementa: unum quod nomen habeat *formae*, alterum quod nomen habeat *virtutis* (*Liber epistularis ad Innocentium II*, P. L., 194, 1394. *Tractatus adversus simoniacos*, c. 19, P. L., 194, 1353). Formam etiam vocat *ipsum sacramentum* [1]; virtutem autem, *rem sacramenti* (*Liber epistularis*, col. 1404).

officio, postea haberi ratam (*Dial.*, loc. cit., col. 1204), attenta forte nescio qua sanatione in radice. 2° Citra excommunicationem aut exauctorationem, nulla indignitate ministri laedi ordinis exercitium (*Ep.*, col. 1228).

[1] Consentanee rursus ad AUGUSTINUM, *In Iohan.*, tr. 26, n. 11, P. L., 35, 1611.

Rursus eodem sensu distinguit *effectum passive dictum*, « quo nomine notamus non eum effectum quem efficiunt, sed quo efficiuntur sacramenta, ut sint sacramenta, id est rerum sacrarum signa » (*Tract. adversus simoniacos*, c. 23, P. L., 194, 1358), et *effectum active dictum*, « quem efficiunt sacramenta » (*Ibid.*, c. 21, col. 1354).

Quo posito, duo genera distinguit sacramentorum: unum quod exercetur « CIRCA CREATURAM RATIONALEM... ut sacramentum ordinationis et baptismi »; alterum quod exercetur « CIRCA RES INANIMATAS... ut illa sacra signa quae, verbis divinis accedentibus ad elementa, fiunt in consecratione chrismatis... vel etiam panis et vini » (*Tract. adv. simoniac.*, c. 31, col. 1367; cfr. *Lib. epist.*, col. 1405).

Primi generis quidem sacramenta ministrata ab haeretico illis qui ea « mente catholica » (id est « bona fide », sine admixtione haereseos) suscipiant, decernit esse valida et fructuosa, seu, ut ipse ait, rata quoad formam et virtutem, quoad sacramentum et rem sacramenti, quoad effectum et passivum et activum (*Lib. epistul.*, col. 1403-1405; *Tract. adv. simoniac.*, c. 21, col. 1355-1356).

Ministrata autem ab haeretico [1] haereticis, rata quidem esse concedit quoad formam, seu sacramentum, seu effectum passivum, sed negat esse rata quoad virtutem, vel rem, vel effectum activum, nisi accedente reconciliatione cum Ecclesia (*Lib. epistul.*, col. 1403-1405; *Tract. adv. simoniac.*, c. 23, col. 1357-1358).

His de primo genere sacramentorum constitutis, similiter concedit in sacramentis alterius generis, quae scilicet exercentur circa res inanimatas, ratum esse quoad formam, quoad sacramentum, quoad effectum passivum, id quod faciunt haeretici [2]; sed observat non posse reperiri unde accedat ratihabitio secundum virtutem, vel rem, vel effectum activum (*Liber epistul.*, col. 1406; *Tract. adv. simoniac.*, c. 23, col. 1357-1358). Etenim talis ratihabitio in superioribus sacramentis accedebat sive ex mente catholica susci-

[1] Haereticum intellegit GERHOHUS non occultum, sed manifestum et damnatum (*Lib. epistul.*, col. 1402; *Tract. adv. simoniac.*, c. 26, c. 1362).

[2] Doctrinam Gerhohi circa hoc punctum non videtur plane assecutus L. SALTET (*op. cit.*, p. 278): quare quae sequuntur de eucharistia, nec plane perspexit.

pientis sive ex reconciliatione cum Ecclesia. Talis autem fons ratihabitionis fingi nullus potest ubi sacramentum exercetur circa res inanimatas, quae neque mentis catholicae neque reconciliationis vel poenitentiae sunt capaces (« in quibus nec est nec esse potest mens catholica »: *Lib. epistul.*, col. 1405; « illae creaturae poenitentiam agere non poterunt »: *Tract. adv. simoniac.*, c. 31, col. 1367). Ergo nequit eucharistia haereticorum esse rata quoad virtutem, aut rem, aut effectum activum (*Ibid.*).

Iam vero quid in eucharistia pertineat ad formam vel effectum passivum, quid pertineat ad virtutem vel effectum activum, satis mirabiliter dividit Gerhohus. Conversionem enim panis et vini in corpus et sanguinem Christi collocat non in passivo effectu (« quo efficiuntur sacramenta, ut sint sacramenta »), sed in activo (« quem efficiunt sacramenta ») (*Tract. adv. simoniac.*, c. 23-24, col. 1358-1360). Passivo autem effectui (ut supra definito) assignat tantum vim inditam pani et vino significandi immediate [1] unitatem ecclesiasticam (*Ibid.*) simul ac corpus sanguinemque Christi (ceterum absentis).

Unde fluit conclusio: Haeretici in sua eucharistia, quantumvis in genere sacramenti vera, tamen carent corpore et sanguine Christi [2]

[1] Immediate, dico, id est non mediante corpore Christi, cui in eucharistia contento denegat Gerhohus omnem rationem sacramenti quamlibet, etiam respectu incorporationis nostrae (*Tract. adv. simoniac.*, c. 29, col. 1366-1367). Sed per se et directe demum panis et calix sensibilis censentur apud Gerhohum significare nostram incorporationem ad Christum in Ecclesia, propter pluralitatem elementorum in unum redactorum. Qua de doctrina dicetur infra, in nostro libro tertio (Elucid. XLIII, coll. Elucid. XL). Parallelo autem modo, admittit etiam elemento sensibili significari directe, aeque ac unitatem ecclesiasticam, etiam ipsum corpus Christi proprium; quare sacramentum ab haeretico confectum, sicut vocatur a Gerhoho sacramentum unitatis ecclesiasticae, ita etiam sacramentum corporis Christi: immo « specietenus (inquit) et sacramentotenus dici potest corpus Christi » (*Liber contra duas haereses*, c. 6, P. L., 194, 1183; cfr. 1154). In theologia igitur Gerhohi datur quoddam verum sacramentum eucharistiae, vacuum quidem corpore ac sanguine Christi, attamen praeditum sua propria ac sacramentali significatione respectu et unitatis ecclesiasticae compaginandae et corporis sanguinisque Christi in cibum traditi. Porro tale sacramentum adiudicat sacerdotibus haereticis.

[2] Quod dicit de haereticis, negat prorsus de malis sacerdotibus ab Ecclesia toleratis. Vide quomodo repellat calumniam sibi illatam ab adversariis circa ministrationes indignorum (*Lib. ep.*, col. 1406-1407). Unde habebis, quo sensu intellegendus sit detestari sacrificia fornicantium (col. 1415, 1416, 1419).

(*Lib. epist.*, col. 1406-1047; *Tract. adv. simoniac.*, *loc. cit.* Cfr. *Liber de gloria et honore Filii hominis*, c. 14, n. 4, col. 1123)[1].

Carentes autem corpore et sanguine Christi, quod unum nobis est sacrificium, simpliciter et absolute carent sacrificio (*Lib. epist.*, *loc. cit.* et *Tract. adv. simoniac.*, c. 29, col. 1366: « nullum eos convincunt [Patres] habere sacrificium verum, quanquam habeant sacramentum verum et integrum, sacrificando secundum ritum ecclesiasticum »).

Quae doctrina adeo nostro Gerhoho visa est obtinere et necessitatis robur et firmamentum auctoritatis, ut ipsius negationem tanquam haereticam traduceret. Sic enim in *Prooemio sui Libri contra duas haereses:* « In praesenti opusculo sermo mihi est permaxime contra duas haereses partim antiquas, partim novas ». Una cum Nestorio detrahit Christo ex Virgine nato. « Altera non aufert Christo, sed nimis tribuit antichristo, dum sacerdotes officio divino[2], seu communione christiana synodaliter privatos asserit in officiis praesumptis, Ecclesia contradicente, conficere posse corpus Christi » (col. 1162-1163)[3].

31. Auctor « Epistolae de sacramentis haereticorum ».

Ad hanc aetatem plus minus pertinet incerti auctoris *Epistula de sacramentis haereticorum,* in qua propter triplicem defectum, et efficaciae sacerdotalis, et unitatis ecclesiasticae, et vitalis Spiritus Christi, dicuntur haeretici atque schismatici conficere non posse Christi corpus.

[1] Quanquam vero carent reali praesentia Christi, tamen rei sunt corporis et sanguinis Domini. Immo « graviore eos reatu constat adstringi » prae sumentibus indigne veram Domini carnem atque sanguinem (*Tract. adv. simoniac.*, c. 27, col. 1363-1364). Vide quam dissonet a Bernoldo citato supra.

[2] Unde apparet, exauctoratos in eadem cum excommunicatis conditione ab ipso haberi quantum ad celebrationem eucharisticam. Nec mirum, siquidem c. 3 istius opusculi (col. 1172-1175) allegat epistulam Hugonis Ambianensis ad Matthaeum Albanensem, de qua supra.

[3] Quanquam in *Commentario in Ps. 25,* 4 habet: « Utrum vero conficiatur Christi corpus in eorum missis necne, superfluum est investigare, cum sine dubio illud constet quod ipsae tales missae sub excommunicatione sunt interdictae ». P. L., 1160; cfr. *in Ps. 10,* P. L., 193, 789-792.

Primo quidem de efficacia sacerdotali: « Separati ergo quid habent, vel quid agunt? Numquid habent sacerdotium? Sacramentum sacerdotii intus [i. e. in Ecclesia] accepti habent, sed foris [i. e. extra Ecclesiam] potestatem et virtutem amiserunt. ... Quia sacerdotii virtutem amiserunt, luce clarius est quam consequenter nec corpus nec sanguinem Christi conficiant » (*Libelli de lite*, p. 15).

Pergit deinde de unitate ecclesiastica: « Sacramentum unitatis nonnisi in unitate sive ab unitate conficitur. Ut enim ait apostolus, *unus panis, unum corpus multi sumus*. Quid ad hoc dicis, Osee? *Comedent*, inquit, *et non saturabuntur*. Utique, quia non est essentialiter caro et sanguis Christi quod a talibus, et foris, conficitur » (*Ibid.*) [1].

Tandem de Spiritu Christi haec habet: « Membra Christi non sunt, et Spiritu Christi carent, et foras missi, aridi sunt, et fructum non faciunt, quia sine Christo sunt, qui dixit: *Sine me nihil potestis facere*... Manus haereticorum et schismaticorum arida est, ut nihil conficiat » (p. 16).

Vide quam arcte illae rationes inter se cohaereant: cum contineantur (1) incorporatione nostra ad Christum per Spiritum Sanctum, (2) in Ecclesia, (3) cuius unius est potestas sacerdotalis respectu corporis et sanguinis Christi.

32. De Gratiano († 1158).

Illo fere tempore iuristarum studia florere coepta sunt, eminente inter alios Gratiano. In cuius *Decreto*, ad haereticos quod attinet sacerdotes, contraria inter se dicta conflictantur. Sic enim in *Causa 1, quaest. 1, c. 75* super illud Hieronymi: « Aut sacrificandi licentiam ei tribuas, cuius baptisma probas, aut reprobes eius baptisma, quem non putas esse sacerdotem », haec adnotat ipse: « Sed hoc de peccatore tantum catholico, non de haeretico intellegendum est... Alioquin si de haereticis dictum intellegeretur, ipse sibi contrarius esset, cum dicat ad c. 5 *Amos:* sacrificia eorum odit Dominus » (P. L., 187, 513). Qua restrictione videtur sane

[1] « De unitate vero Ecclesiae, quae cottidiana vota veri corporis et sanguinis Christi offert Deo, dicit Psalmista: *Edent pauperes et saturabuntur* » etc. (*Ibid.*).

ab haeretico sacerdote removere validitatem consecrationis eucharisticae.

Attamen paullo infra, eiusdem quaestionis c. 97, verbis ipsius Algeri supralaudatis (*De miseric. et iustit.*, P. 3, c. 54, P. L., 180, 956), omnino sacerdoti haeretico efficaciam illam concedit, explicato in illum sensum ipso Hieronymo (col. 527-528).

Interim vero de exauctoratis sacerdotibus mentem suam clare aperuit, scribens: « suspenso enim vel deposito sacerdote, nulla ei relinquitur potestas sacrificandi » (col. 525). Quod igitur concedit haereticis, negat exauctoratis.

Post ipsum alii in alias iuristae sententias [1] abiere, donec perveniretur ad sanctum Raymundum de Pennafort, qui peremptorie in sua *Summa* (l. 1, tit. 5, § 6, ed. Veronensis, 1744, p. 38) haec scripsit: « Regulariter teneas quod episcopi et sacerdotes, sive sint EXCOMMUNICATI, sive HAERETICI, sive DEPOSITI, vera conferunt sacramenta, dum tamen in forma Ecclesiae » (cfr. tit. 6, n. 3, p. 46). Rursusque: « Quantum ad veritatem sacramentorum, non refert a quo [sacerdote] conficiantur, dummodo in forma Ecclesiae conficiantur et conferantur. Peccant tamen qui indigne conficiunt vel celebrant; peccant etiam qui accipiunt ab haereticis vel schismaticis aliquod sacramentum, praeter baptismum in articulo mortis, cum catholicus non invenitur a quo accipiatur » (l. 3, tit. 24, n. 5, p. 306).

33. De Petro Lombardo aliisque Sententiarum compilatoribus.

Interim theologi non minus confusi sunt mente quam iuristae.

Sic Petrus Lombardus sibi est, aeque ac Gratianus, contrarius. In quarto libro suarum *Sententiarum*, distinctione 13, n. 1 (P. L., 192, 868) sequitur sententiam negantium validitatem. « Illi vero qui excommunicati sunt vel de haeresi manifesta notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere, licet sacerdotes sint, quia nemo dixit in ipsa consecratione [intellege in ipsa consecrationis precatione seu canone] *Offero*, sed *Offerimus* [2], quasi ex persona Ecclesiae ». Propter defectum igitur connexionis cum Ecclesia, tales

[1] Quarum nonnullas exhibet L. Saltet (*op. cit.*) ex fontibus etiam ineditis.

[2] Agitur de precatione *Unde et memores... offerimus* etc.

non sacrificant, utpote per quos non offerat Ecclesia: ex cuius parte nisi offeras sacrificium, sacrificium non offertur; nec proinde sacramentum conficitur.

Sed iam in distinctione 25 eiusdem libri propendet non parum in sententiam Algeri, cuius verba fere prosequitur (*Sentent.*, l. 4, dist. 25, n. 3, col. 907), immo, in sequenti paragrapho, statuto primum simoniacos esse haereticos (« De simoniacis vero non est ambigendum quin sint haeretici »), deinde tamen, auctoritatem ipsis defendit sicut conferendi ordines, ita eucharistiam consecrandi. Addit interea: nisi sint degradati (« tamen ante sententiam degradationis et ordinant et consecrant », col. 907); unde colligitur tandem exauctorationem, potius quam haeresim, valuisse apud Lombardum ad inhibendam potestatem sacrificalem.

Firmius et clarius auctor *Summae Sententiarum* olim Hugoni Victorino adscriptae (tract. 6, c. 9, P. L., 176, 146): « Aliis videtur quod nec excommunicati, nec manifeste haeretici conficiunt. Nullus enim in ipsa consecratione dicit: *offero*, sed: *offerimus*, ex persona totius Ecclesiae. Cum autem ALIA sacramenta extra Ecclesiam possint fieri, haec nunquam extra, et istis videtur magis assentiendum ».

Pariter magister Bandinus: « Conficitur autem hoc sacramentum a quolibet sacerdote secundum ritum et intentionem conficiendi, utique si in unitate Ecclesiae consistit. EXCOMMUNICATI ERGO, VEL HAERESI MANIFESTA NOTATI, non conficiunt hoc sacramentum » (*Sententiarum*, l. 4, dist. 13, P. L., 192, 1097).

Idem tenuit Petrus Pictaviensis: « Cum cetera sacramenta extra unitatem Ecclesiae celebrari possint, illi qui excommunicati sunt, non possunt hoc sacramentum conficere quia non dicunt *offero* sed *offerimus*, quasi ex persona Ecclesiae » (*Sententiarum*, l. 5, c. 13, P. L., 211, 1257).

34. De Auctore « Tractatus de Schismaticis ».

Late et fuse auctor anonymus *Tractatus de Schismaticis* (*Libelli de lite*, t. 3), conscripti exeunte anno 1165 vel paulo post [1], contra et fautores Paschalis III antipapae et eos qui inter illum

[1] Vide J. DIETRICH et H. BOEHHER, *Libelli de lite*, t. 3, p. 110.

et legitimum pontificem Alexandrum III, « neutri » manere volebant, utrisque abiudicat, utpote schismaticis et haereticis, virtutem conficiendi hoc sacramentum (*op. cit.*, t. 3, p. 112-113 et 123): eo quod Christus panem et vinum « in verum corpus suum et sanguinem tantummodo apud catholicos transmutat » (p. 126). Nec tamen illi, merum panem et vinum tractantes, non sunt dicendi rei corporis et sanguinis Domini. Immo nec ipsi diiudicant corpus Domini: siquidem « non minus est sacrilegum dicere corpus Christi, quod non est corpus Christi, quam negare esse corpus Christi, quod verum est corpus Christi » (p. 128). Ingeniose certe confectum argumentum.

35. De Petro Cellensi († 1180).

Petrus Cellensis in septimo suo sermone *in coena Domini* (*Sermo* 40, P. L., 202, 769) decem doctrinae capita vult praedicari super tecta de sacramento eucharistiae: quorum decimum hoc est: « Decimo, de peccatore sacerdote aut haeretico, utrum conficiant corpus Christi. Quantumcumque peccator sit sacerdos, dum intus est nomine, sacramenta conficit, sed non vita [1], quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris, et nihil a bono maius, nihil a malo minus percipitur. Haereticus, quia extra Ecclesiam est, non conficit ».

36. De Innocentio III († 1216).

Nescio annon idem senserit Innocentius III scribens: « Licet autem unus tantum offerat sacrificium pluraliter tamen dicit *offerimus*, quia sacerdos non tantum in sua, sed in totius Ecclesiae persona sacrificat. Quapropter in sacramento corporis Christi nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote, dummodo sacerdos cum caeteris in arca consistat, et formam observet traditam a columba » (*De Sacro Altaris mysterio*, l. 3, c. 5, P. L., 217, 844) [2].

[1] Puto legendum esse: « dum intus est nomine, sed non vita, sacramenta conficit, quia non in merito » etc.

[2] Cfr. c. 9, col. 848: « Extra unitatem Ecclesiae non est locus offerendi sacrificium unitatis ».

37. De Gulielmo Altissiodorensi.

Veram autem doctrinam dat Gulielmus Altissiodorensis (*In quatuor libros Sententiarum*, fol. 284): « Quaeritur utrum haeretici ordinent aut non, et vere conficiant... Si haeretici servent formam Ecclesiae, sive sint praecisi, sive non, vera sacramenta dant ».

38. De Gulielmo Parisiensi.

Gulielmus vero Parisiensis in Tractatu suo *De sacramento ordinis*, c. 6 (t. I, p. 539), distinctione facta inter sacerdotem degradatum, cui putat penitus esse ademptum characterem sacerdotalem, et sacerdotem minime exauctoratum seu degradatum, transeuntem vero ad falsam sectam, ubi factus exsors unitatis ecclesiasticae attentat nihilominus celebrare, de hoc altero ita scribit: « Apostatae vero et haeretici, publice et manifeste ab Ecclesia recedentes, et ad Synagogam Satanae, hoc est ad quamcumque sectam perfidiae transeuntes, nec sacerdotes Ecclesiae catholicae, sed potius Synagogae Satanae se gerentes, et exsecrandas eius petitiones, et sacrilego ministerio suo, ut supra diximus, et ore gestantes, NIHIL AGUNT EX PARTE ECCLESIAE CATHOLICAE, cuius neque nuntios neque ministros se gerunt, sed nec ex parte perfidae factionis, ex cuius parte loquuntur, cuius vocem Deus omnino non audit, sed tanquam corvinam, tanquam sibilum serpentum exhorret et exsecratur ».

Sicque patet secundum Gulielmum, duobus ex capitibus posse deficere in aliquo homine sacerdotale officium: primo quidem, ex revocatione procurationis, ut in exauctoratis [1]; secundo autem ex defectu ratihabitionis ecclesiasticae, ut in haereticis. « Manifestum est quod duobus concurrentibus perficitur sacerdotale officium, vel ministerium, videlicet ratihabitione Ecclesiae, et procuratoris officii limitata executione; et similiter duabus de causis irritatur et eva-

[1] « Si revocatum EX TOTO sit procuratoris officium, manifestum est quod ea, quae in iure consistunt tantum si per ipsum procurata fuerint, ipso iure nulla sunt » (*Ibid.*). Non aequiparat GULIELMUS exauctoratis, seu depositis, seu degradatis, sacerdotes suspensos aut etiam excommunicatos; quorum, ut talium, negat irritari ministerium, sed prohiberi tantum (*Ibid.*).

cuatur, hoc est a parte Ecclesiae, et a parte ministeriorum » (*Ibid.*), scilicet abolitorum.

39. De principibus Scholae Veteris.

Sed iam magna nostrae scholae parisiensis lumina corruscare coepere; quorum principes, B. Albertus Magnus (4, D. 13, 11, art. 30)[1], S. Bonaventura (4, D. 13, art. 1, q. I), S. Thomas (3 s., 82, 7 et 8), uno ore[2] pronuntiavere omnem quemlibet sacerdotem valide conficere corpus Christi, si conficere intendens servet formam Ecclesiae. Nec dubitavere quin consecrans valide, vere sacrificaret omnis talis sacerdos.

40. De Scoto.

At Scotus postea, concessa et haereticis et degradatis valida consecratione (« quod omnis sacerdos potens proferre verba cum intentione possit conficere »: 4, D. 13, 2), attamen, quia « sacerdos non offert in persona propria, sed in persona Ecclesiae, cuius est minister: hic autem est praecisus ab ea » (*Ibid.*), ideo ab illis removit omnem sacrificationem seu hostiae oblationem[3]; addita hac ratione: « Oblatio non pertinet ad rationem consecrationis » (*Ibid.*); quod si de distinctione formali rationum dictum sit, est verum; sin autem de separabilitate, ut placuit Scoto, falsum est. Nostra enim oblatio, ut dictum est, consecratione ipsa perficitur,

[1] « Haec solutio est communis » (*loc. cit.*).

[2] Conferatur Alexander Alensis (*Summa Theologica*, p. 4, q. 10, n. 5, a. d., p. 6).

[3] Immerito Hiquaeus, in *Quaestione* sua quarta super hunc textum Doctoris, contendit oblationem hic accipi pro oblatione mere caerimoniali, nec ullatenus sacrificali, qua suppositione stultificaretur quaestio Doctoris. Recte Renz (*Geschichte des Messopfer-Begriffs,* 1901, t. I, p. 791): « Diese Unterscheidung in wesentliche und ceremonielle Oblation macht Hiquäus, aber nicht Scotus ». Re quidem vera dependet in sua solutione et argumentatione Scotus a Petro Lombardo aliisque veteribus magistris, quos supra enumeravimus. Ceterum non diffitebor videri Scotum habuisse pro proprie sacrificali illam oblationem verbalem quam nos pro mere caerimoniaria habemus. In quo ei concordarunt nonnulli theologi posteriores citandi infra (Elucid. XXXIV).

manetque una ab altera indivulsa: siquidem in immolatione symbolica consistit oblatio ipsa vere immolatae olim hostiae.

Ceterum hanc solutionem Scoti nemo fere retinuit, sed omnes [1] in ea sententia mansere quae fuerat Petri Damiani vel alterius cuiuspiam scribentis: « Eucharistiae sacramentum semper idem est sacrificium » (*Expositio canonis missae*, 16, P. L., 145, 890): adeo ut quicumque possit consecrare, possit et sacrificare.

Utrumque autem et sacramentum et sacrificium attribuendum esse omnibus sacerdotibus, etiam maxime ab Ecclesia reprobatis, consentientium Doctorum ita crevit auctoritas et numerus, ut scriberet Thomas ab Argentina († 1357): « Teneo praedictam conclusionem eo quod satis communiter a doctoribus teneatur » (4, D. 13, a. 2, Venetiis, 1564, f. 111). Paulo post vero Nicolaus de Ausmo, in libro qui dicitur *Supplementum* (incun. f. 135 *a*): « Etiamsi fuerit haereticus, excommunicatus aut degradatus, si celebrat, conficit quivis ad suam perditionem...: theologi communiter ».

Deinde, facta unanimitate, paulatim veteris discordiae memoria deleta est, adeo ut viri etiam eruditi non dubitarent scribere, ut puta Hartzheim (*Concilia Germaniae*, t. 3, Col. Agrip., 1760, p. 234): « Si quis presbyter in haeresim aut schisma lapsus fuisset, utut excommunicatus, eucharistiam valide potuisse conficere, nemo unquam negavit ».

Immo vero constat bifariam fuisse a veteribus solutam quaestionem de sacrificiis sacerdotum sive praecisorum, sive exauctoratorum: aliis evacuantibus fructum solum, aliis evacuantibus etiam validitatem sacrificii.

Qui negaverunt validitatem, in praecisis attenderunt potissimum ipsum DEFECTUM CONNEXIONIS CUM ECCLESIA, in qua una per Spi-

[1] Utrum revera sacrificet eo quod consecret, non omnes sane consentiunt; nam, ut notat SUAREZ (disp. 76, sect. 3, n. 7), « doctores omnes, qui ponunt rationem sacrificii in sumptione, vel in aliqua alia actione, quae post consecrationem fiat, necessario concedent posse reipsa separari confectionem sacramenti a sacrificio » (cfr. supra Elucid. XXIV et infra Elucid. XXXIV). Sed tamen separabilitas ista, apud illos, non infert in haereticis magis quam in catholicis ullam separationis necessitatem inter consecrationem et sacrificationem.

ritum Sanctum sacerdotium exercetur Christi: siquidem Christus unus est cum Ecclesia, et omnis actio sacerdotalis oblatiove sacrificalis, sicut est Christi, ita est Ecclesiae.

In exauctoratis autem (quanquam et veris adhuc sacerdotibus et in communione Ecclesiae versantibus) auctoritatem sacrificii ecclesiasticam desiderari putaverunt, quasi iam NOLENTE Ecclesia per depositos vel degradatos quidquam sacerdotale agere.

Utrinque igitur deficere videbatur *terminus a quo* omnis validi sacrificii: Ecclesia scilicet.

Iam vero qui tuebantur validitatem, nihilominus connexionem cum Ecclesia necessariam adstruebant, ut Augustinus maxime et Algerus; addentes interea de Ecclesia esse sacrificia ab illis, qui extra Ecclesiam sunt, celebrata; immo ipsius Ecclesiae esse sacrificia illa; quin et intra Ecclesiam proinde, quoad potestatem sacrificam, manere aliquo modo haereticos: et haec est vera solutio, quae nunc est evolvenda.

§ III. — Solutio quaestionis theologica.

I. Sicut baptizatus vir non potest ita totaliter eiici extra Ecclesiam, ut sit OMNINO *sicut ethnicus et publicanus;* sed si legitimum matrimonium inierit, sacramentale erit istud; et si eucharistiam receperit, sacramentalis erit communio (quae in ethnico ne cogitari quidem potest): sic, immo multo magis, sacerdos, quantumvis ab Ecclesia praecisus, tamen SERVAT CONNEXIONEM ILLAM MINISTERIALEM, QUA CONSTITUTUS SEMEL A DEO PROCURATOR ECCLESIAE RESPECTU SACRIFICII OFFERENDI, MANET ECCLESIAE PROCURATOR IN PERPETUUM [1]: per eum agente Ecclesia quidquid ipse secundum divinitus sibi demandatae procurationis potestatem attentaverit, etiam contra fas,

[1] Ideo est irrevocabilis procuratio, vel inamissibilis deputatio, quia quamvis per ordinationem hominum (id est praelatorum Ecclesiae) inducta (sive immediate, ut in legitime ordinatis, sive mediate, ut in ordinatis extra unitatem) tamen DEO SIGILLANTE fit: cuius sigillum et CHARACTEREM, semel impressum, non est in potestate hominum delere. Quare aeterna est schedula, qua quis in Ecclesiae procuratorem vel legatum, id est sacerdotem, consignatur.

agere. Organum est corporis, et organum manet; et etiamsi corpus interdixerit organo, aut organum valedixerit corpori, organum tamen manet: et quidquid, ut organum, agere voluerit, agit ex parte Ecclesiae.

Dices: Sed quomodo per eum agit Ecclesia, per quem non vult agere (ut et degradato intimatur, et multo magis in praeciso intellegitur)?

Respondeo: non ita renuit Ecclesia, ut omnino non velit. Non vult quidem voluntate signi; at voluntatem absolutam non habet nihil agendi per tales: siquidem Ecclesia non potest quidquam absolute velle contra ordinem a Deo positum: indefectibiliter enim est sancta et Deo fidelis Ecclesia. Deus autem coniunxit ambo in ordine ad sacrificium: nequit igitur Ecclesia sancta connexionem velle absolute rescindere; sed quantumvis prohibens, quantumvis abhorrens, manet tamen obligata sacerdoti et veluti coniugata. Quod enim Deus coniunxit, homo non separet. Quare quotiescumque voluerit sacerdos, vere offeret ex parte Ecclesiae, nolentis quidem secundum quid, volentis tamen simpliciter per eum offerre.

Igitur si quaestio sit, quid possit sacerdos eiectus aut deiectus, respondemus cum omnibus huius aetatis catholicis eum posse valide sacrificare. Addimus interea, ex mente veterum, hoc ideo contingere, quia non deficiat ex parte Ecclesiae *terminus a quo* sacrificalis oblationis.

Sed si quaestio sit, quid de facto agat haereticus, responsio non necessario est eadem. Quanquam enim nunquam deerit suo legato Ecclesia, poterit tamen ipse legatus ita Ecclesiae deesse, ut nolit pro ipsa agere; sed aut pro se solo, aut (quod verosimilius est) pro secta aliqua perfida dumtaxat velit, praedominante affectu, simpliciter et absolute, ministrum se gerere.

Immo haereticus aut schismaticus omnis FORMALIS ET PERTINAX, debebit, SI SIBI CONSTET, ita erga Ecclesiam affici ut excludat eius in sacrificando commercium. Nemo enim ministrum se gerit Ecclesiae verae, nisi implicite saltem velit pro ea, POTIUS QUAM pro sua secta perfida et schismatica, gerere sacerdotium. Hoc enim importat celebris illa voluntas praevalens faciendi id quod est a

Christo institutum ut fieret [1]. Haereticus autem aut schismaticus nemo est formalis et pertinax, nisi qui ABSOLUTE anteponit aut opinionem suam veritati fidei aut voluntatem suam charitati unitatis. Nequit igitur pro Ecclesia agere nisi, saltem pro momento implicite sit sibi contrarius, dum praevalet in ipso affectus agendi pro ea, cui affectu habitualiter praevalente alteram anteponit. Quare in illo qui abreptus omnino est odio unitatis, odio scilicet Ecclesiae quae reapsė vera est, catholica est, apostolica est, odio dico romanae communionis, non erit mirum si, sibi constans, affectu etiam praevalente nolit quidquam agere ut minister talis Ecclesiae, sed absolute et solum ut suae sectae officialis [2]. Quo casu nihil aget, nihil in eucharistica celebratione conficiet; quia nequaquam offeret ex parte Ecclesiae: non nolentis, sed nolens [3].

[1] Vel, secundum aliam locutionem, id quod facit Ecclesia: h. e. id quod, secundum fidem Ecclesiae est ab agente intendendum. Porro secundum fidem Ecclesiae, ut superius exposuimus, nemo offert sacrificium valide, nisi in quantum intendens offerre ex parte Ecclesiae.

[2] Id reapse contigisse aliquando non est inverosimile; immo suadent quaedam facta. Praeter alia enim facinora Donatistarum adversus sacramenta catholicorum, toto libro sexto *De schismate Donatistarum*, ab OPTATO MILEVITANO relata, recole proiectam canibus eucharistiam (*Ibid.*, l. 2, c. 19 P. L., 11, 972). Addesis illud testimonium INNOCENTII III de quibusdam Graeculis superioris, ni fallor, aetatis: « Postquam enim Graecorum Ecclesia cum quibusdam complicibus et fautoribus suis ab obedientia Sedis Apostolicae se subtraxit, in tantum Graeci coeperunt abominari Latinos, quod inter alia, quae in derogationem eorum impie committebant, si quando sacerdotes Latini super eorum celebrassent altaria, non prius ipsi volebant sacrificare in illis quam ea tanquam per hoc inquinata lavissent » (in Concilio Later. IV, DENZ, 10, 435). Certe Michaelis Cerularii sacellarius, Nicephorus, eucharistiam Latinorum conculcarat, sed potius prae azymi odio quam nominis romani (P. G., 120, 744 et P. L., 143, 1214-1215).

[3] Secundum hanc normam interpretandas esse duxit GULIELMUS PARISIENSIS duriores illas locutiones Patrum de sacrificiis haereticorum veluti Deo exsecrandis: quasi supposuerint Patres haereticum agere ut haereticum, id est excludentem ministerium Ecclesiae catholicae, affectantem autem exclusive ministerium suae sectae perversae. Quod utique si fiat, revera celebrans non CONFORMATUR menti et intentioni Ecclesiae catholicae: quapropter potest dici FORMAM deserere Ecclesiae, et sequi alienam (vid. *De Sacramento ordinis*, c. 4, p. 534-535). Quam expositionem non dicimus improbabilem; eoque minus quod Patres vix unquam materialem haeresim sibi ob oculos posuere, sed solummodo formalem; et praeterea proni satis fuere non-

Quod si autem ut minister Ecclesiae catholicae, apostolicae, romanae, agere, quantumvis repugnans secundum quid, tamen voluerit simpliciter, voluntate saltem implicita: tunc aget quidem et conficiet; sed tunc non offertur sacrificium a separato ut separato, immo offertur ab eo qui est extra (secundum legalem suum statum personalem et habitualem intentionem) sed tanquam exsistente intra (et secundum rationem sui officii vel ministerii, vel deputationis inamissibilis, et secundum actualem intentionis suae directionem seu potius correctionem).

Quare valet axioma veterum: « veri sacrificii extra catholicam Ecclesiam locus non est »: quatenus sacrificium, si est verum, fit ab aliquo, non qua ex parte est *extra*, sed qua ex parte est et manet *intra*: adeo ut semper *intra* sit sacrificium.

Et pro tanto omne sacrificium verum est revera sacrificium Ecclesiae.

Quod inter recentiores theologos insinuavit Suarez scribens: « Quod si haereticus, vel alius ab Ecclesia exclusus, illud offerat, quamvis extra Ecclesiam offerat, sacrificium tamen Ecclesiae offert: quod eatenus efficere potest, quatenus characterem retinet, ratione cuius aliquo modo ad Ecclesiam pertinet » (*De eucharistia*, disp. 77, s. 2, n. 7)[1]. Per characterem enim deputatus est quis ad hoc ut

nulli, praesertim Africani, ad negligendam, inditam mentibus nostris, facultatem a nobismetipsis desciscendi atque discordandi per quamdam « illogicitatem practicam », non raram, immo crebram.

[1] Parum fortasse quadrant haec verba cum illis quae superius scripserat SUAREZ: « Habent sacerdotes ex commissione Ecclesiae ut NOMINE SUO [i. e. Ecclesiae] orent, intercedant et OFFERANT; et quoad hoc potest Ecclesia privare sacerdotem praecisum ne SUO NOMINE sacrificet; nam cum hoc habeat ex commissione Ecclesiae, ab eadem potest eo munere privari » (disp. 77, s. 2, n. 6; cfr. commentarium in 3 s., 82, 7). Attamen advertenda est cautela quam postea in hoc puncto explicando adhibet Eximius Doctor, dum dicit Ecclesiam « nec consentire cum illo, nec velle, QUANTUM IN IPSA EST, per eum offerre ». Quibus restrictionis verbis potest innui voluntas non absoluta seu efficax, sed significata tantum et secundum quid dicta. Nihilominus vereor ne aliqualiter haeserit in hac re decernenda. Nam ex una parte putabat ipse ita in missa secerni rationes ecclesiasticae oblationis et dominicae, ut secundum se haec sufficeret, seclusa illa, ad rationandam sacrificationem nostram ministerialem (non advertens esse oblationem dominicam et ecclesiasticam unum quid organicum). Unde praesto erit ipsi quoad praecisos

sit Ecclesiae legatus in iis quae mittenda sunt ad Deum dona et sacrificia. Et pro tanto sufficit ei habere characterem, ut legatus maneat, agatque legatum, quandocumque voluerit, habita tamen intentione praevalente agendi pro Ecclesia.

Quamvis igitur ipse sit infidelis, qui litat, tamen est fidelis illa cuius causam agit et defert munus atque hostiam; adeo ut semper fides vera, fides catholica, principiet atque originet sacrificationem omnem, proindeque et consecrationem eucharisticam: si minus proxime, ex parte ministri, saltem remote, ex parte Societatis Ecclesiasticae, cuius est minister. Et hoc sensu retineri potest quod scripsit Gulielmus a Sancto Theodorico (*De corpore et sanguine Domini*, c. 6, P. L., 180, 355): « In sacramentis corpus Domini facit [intellege: conficit, vel consecrat] SANCTAE ECCLESIAE FIDES, cuius [Ecclesiae] generaliter est ipsum sacrificium, cuiuscumque sit meriti, per quem fit ».

II. Quo principio solvitur quaestio de validitate, eodem solvitur et quaestio de fructu sacrificii.

Quae quaestio aliter ab aliis est decisa.

solutio: offerunt, quin per eos offerat Ecclesia. Aliunde tamen premebat eum et Doctorum auctoritas sacrificium omne eucharisticum colligantium Ecclesiae universae, et doctrina vera de charactere sacerdotali, quo quis non membrum tantum efficitur, sed in ministrum et organum provehitur societatis ecclesiasticae. Quare diversas videtur, veluti tentative, non tam suo nomine asserens quam proponens nomine aliorum, solutiones edidisse (« Sensus illius secundae opinionis esse potest »; « alia vero expositio esse potest »): unam divellentem sacrificium ab Ecclesia, alteram connectentem. Cfr. *De censuris*, disp. 11, s. 2, n. 11: ubi dicendus foret adhaerere solutioni priori (« censeo verius »); nisi quod potius de precibus missae ibi agatur quam de substantia oblationis sacrificalis.

Inter eos sane pauciores numero, qui hanc quaestionem tractaverunt, locum tenet insignem HIQUAEUS in *Quaestione* sua sexta super *Commentarium* SCOTI in 4, D. 13, 2 (p. 831-834); cuius potissimum est attendenda conclusio 2ª: « Haereticus sacerdos etiam IN PERSONA ECCLESIAE et Christi OFFERT sacrificium, SI SERVET INTENTIONEM UNIVERSALEM, QUAMVIS HABEAT IPSE PARTICULAREM EX ERRORE... Quia quamdiu manet character sacerdotalis, potest habere suum actum competentem, et manet potestas concessa a Christo et Ecclesia in talem actum: ergo potest exercendo actum gerere personam Christi et Ecclesiae offerentis sacrificium: ... potestate ab ipsis concessa secundum quam deputatur minister in ordine ad talem actum ». Conferatur conclusio 5ª.

Primo enim pauci putavere atque etiam nunc, ni fallor, putant esse omnino sine fructu ullo quolibet sacrificium, quantumvis validum, sacerdotis praecisi.

Plerique tamen non sine distinctione excludunt fructum, sed consentanee ad indicationes sancti Thomae [1] et sancti Bonaventurae [2] negant fructum relative tantum ad eos qui *specialiter* intercedunt tanquam offerentes vel cooperantes. Sic Suarez (disp. 77, s. 2, n. 7): ab « offerentibus et cooperantibus » distinguit alios quibus possit esse fructuosum istiusmodi sacrificium.

Unde autem relate ad alios, puta ad universam Ecclesiam repetendus sit fructus, iam non una est omnium sententia.

Quibus enim placet posse, eliciente scilicet Christo novam in singulis missis oblationem, taxari et mensurari fructum sacrificii sine respectu ad interventum Ecclesiae offerentis, ii etiam volent, Ecclesia nequaquam offerente, posse nihilominus fructum sacrificii aliquem assignari.

Quia autem saepius est exclusa a nobis ista solutio, restat ut dicatur, offerente Ecclesia per praecisos et exauctoratos (ut monstratum est supra), non deesse illorum sacrificiis commendandis devotionem Ecclesiae universalem [3]. Immo ex hac parte non peiora erunt quam sacrificia indignorum. At peiora erunt aliunde: nam sacrificiis malorum sacerdotum, catholicorum tamen, ita praeter oblationem communem totius Ecclesiae accedit oblatio specialior quorumdam, puta stipem dantium aut adsistentium, ut inde augeatur

[1] 3 s., 82, 7: « Illi qui sunt ab Ecclesia separati per haeresim aut schisma vel excommunicationem, ... peccant facientes [consecrationem] et ideo fructum sacrificii non percipiunt ».

[2] 4, D. 13, a. 1, q. 1: « Praecisus et haereticus [conficit] ad damnationem SUAM ET OMNIUM ASSISTENTIUM ».

[3] Hanc doctrinam late pertractat GABRIEL BIEL, *Sacri canonis missae tum mystica, tum literalis expositio* (apud Iohannem Clein, sine an. et loc., lectio 27, fol. 38-41), promiscue et indignis et haereticis applicans hoc principium: quamvis desit ex parte sacerdotis, unde sit eius oblatio accepta Deo, « QUIA TAMEN OBLATIO HAEC et oratio NON EST SUA PRINCIPALITER, SED ECCLESIAE SPONSAE CHRISTI, INTER QUAM ET CHRISTUM NUNCIUS EST, eius orationem portans in ore, quam porrigit exaudiendam Patri misericordiarum, sequitur quod sua personalis malitia non reddit rationem illam Deo exsecrabilem et inexaudibilem » (fol. 38).

fructus. Quae ratio incrementi in sacrificiis reproborum illorum deest, cum sit et reproba omnis fidelium cooperatio, sive stipem dantium, sive adsistentium.

Sed haec accipiantur regulariter loquendo; nam bona fides excusabit fideles inscios, praesertim ubi aderit titulus coloratus. Immo ipse sacerdos, quamvis habendus sit in foro externo haereticus aut schismaticus, poterit, vigente intus bona fide, nullius culpae esse reus, nec innodationis ullius sibi conscius: adeo ut nihil desit commendando ipsius sacrificio etiam specialius et specialissime apud Deum. Faxit Deus ut apud fratres nostros orientales non raro id contingat! Nec, si contingat, timendum erit ne accrescat inde schismati praesidium: cum omne sacrificium, utpote ab Ecclesia, quae una est, profectum, quo efficacius erit apud Deum, eo magis suffragetur unitati, et schismati adversetur.

In summa, sit haec nostra conclusio: Fructum fert missa sacerdotis ab Ecclesia praecisi aut exauctorati, attamen non sine Ecclesiae opera.

MAURITIUS DE LA TAILLE S. I.

Infinità della grazia in N. S. Gesù Cristo

Non ad mensuram dat Deus Spiritum.
Io. 3, 34.

Sono bastate quelle parolette brevi: *Non ad mensuram dat Deus Spiritum* dette dal Precursore e riferite dall'evangelista s. Giovanni, perchè gli Scolastici antichi, attenti a meditare ogni parola divinamente ispirata, ponessero la questione se veramente e in qual modo dovesse dirsi infinita la grazia ond'è adorna l'anima del Redentore. Il senso più ovvio e più facile di quelle parole sarebbe forse che è sovrabbondante l'effusione delle grazie, o raccolte come in fonte nell'Umanità di Gesù Cristo, o sparse nel suo Corpo mistico che è la Chiesa: come si può dire che non hanno fondo gli oceani o non hanno fine i firmamenti. Ma di questo non si sono contentati, e così l'occasione si è presentata di cercare qual ragione o qual natura d'infinità debba o possa affermarsi nei doni creati del Verbo fatto uomo. E se fu facile escludere quell'assoluta negazione di limiti che a creata cosa ripugna, dovette poi assottigliarsi l'ingegno per assegnar la parte della possibile affermazione: senza dubbio in sì dolce argomento si apre la via a gratissima meraviglia.

Non potè s. Tommaso omettere una questione comunemente disputata a' suoi giorni; e il dubbio *Utrum gratia Christi sit infinita* è proposto prima nel terzo delle Sentenze, poi nella questione 29 tra le disputate *de Veritate*, poi nell'opuscolo *Compendium theologiae* al capitolo 215, e finalmente nella Somma alla questione 7 della terza parte. La prima ovvia risposta che non può essere entità propriamente illimitata in creato soggetto, e che sempre a Dio rimane la potenza di far cose più grandi che non abbia fatte, lascia ancor luogo a qualche domanda suggestiva, come si avveri che la grazia in Cristo, perchè ordinata all'unione ipostatica, è

d'altro modo dalla grazia dei Santi, ordinata alla filiazione adottiva; e come sia che per quanto la grazia altrui crescesse indefinitamente, mai non giugnerebbe ad eguagliare la grazia del Salvatore, in quella guisa che una linea per quanto si allunghi, non diventa mai una superficie.

Questo ci sforzeremo di chiarire, per ciò che tocca la grazia infusa e santificante, principio delle operazioni soprannaturali. Ma se, con maggiore ampiezza, per grazia intendiamo tutto ciò che all'Umanità di Cristo è aggiunto gratuitamente, anche il concetto d'infinità si estende e acquista un senso molteplice. In primo luogo dovrà dirsi veramente infinita la santità che a Cristo Uomo compete nel medesimo suo *essere*, in quanto l'Umanità è informata dalla divina Persona. In secondo luogo può dirsi infinita la necessità che quindi segue di porre impeccabile e santa l'umana operazione, o di escludere ogni morale difetto. In terzo luogo è pur necessaria, o almeno sì conveniente che il contrario non sembra possibile, una perfettissima grazia che costituisca l'Anima di Cristo connaturale principio degli atti ordinati alla visione di Dio: or di questa diremo che non pur nel grado, ma e nel modo o nell'ultima essenziale determinazione, eccede la grazia per la quale sono elevati tutti i Santi: di che in essa risulta una relativa verace infinità.

Secondo il primo e più comune significato, la santità è propria dell'operazione volontaria e libera, che rimane scevra da peccato e fermamente aderisce al vero bene. Ma perchè in tal maniera la creatura ragionevole di fatto aderisce a Dio, che è il Bene assoluto, nè altro in verità per aderire a Lui si richiede che cotesta fermezza di santo amore, e perchè infine in ciò che a Dio si avvicina soprattutto è richiesta la purità da ogni macchia che a Lui sarebbe abbominata, e cotal purezza è la prima parte della santità; n'è seguito che ad ogni cosa appartenente a Dio, ovvero a Lui ordinata, si attribuisce per analogia la santità. Sono santi i giorni festivi e i luoghi destinati al culto religioso: sante nel loro stato le persone consacrate per qualche titolo speciale al servizio di Dio, e santissimo diciamo, a cagione dell'ufficio ch'esercita, il Vicario di Cristo in terra. È una santità che precede l'operazione e con-

siste nell'*essere* della cosa o della persona consecrata al Signore, benchè in un essere relativo. Ben si connette con la santità nell'operare, perchè nel trattar le cose divine richiedesi purità e riverenza, e la somma gloria che in cielo è resa alla Maestà infinita dal canto dei Serafini, come Isaia e come Giovanni l'udirono, è quella che proclama Santo Santo Santo il Signore Iddio delle schiere celesti. Nella proporzione con la quale ciascuna creatura appartiene a Dio, partecipa di quella santità: a suo modo deve essere pura e giusta, deve essere oggetto di rispetto o di religione.

Ora chi può misurare la singolarissima partecipazione alla santità di Dio, che, secondo la ragione qui dichiarata, conviene all'Umanità di Cristo? Per questa umana sostanza la relazione a Dio arriva in alcun modo a qualche cosa di assoluto, come spettante alla sussistenza, e l'ordinazione a Dio è così intima e stretta da giugnere ad unità sostanziale, in quanto all'essere sostanziale si riduce la determinazione della persona o del supposto. Di che ci è segno manifesto l'enunciarsi con verissima attribuzione del Verbo di Dio tutto ciò che formalmente si avvera per quell'assunta Umanità, e particolarmente le azioni e le passioni proprie di questa: il Verbo di Dio è Colui che è nato di Maria V. e che è morto in croce; è Colui che con umana volontà ha voluto salvarci e con un cuore umano ci ha tanto amato. Per così intima appartenenza a Dio, quell'umana sostanza viene ad essere santa d'una santità che può dirsi infinita; come infinitamente l'unità di sussistenza eccede qualunque relazione di cosa sacra a Colui che adoriamo. E in quel modo che la sussistenza divina, in quanto è propria del Figlio, di se stessa attua ed informa l'assunta umanità, la santità divina le si comunica in proporzione: quella santità che abbiam detto consistere nell'essere della cosa consacrata o unita a Dio, e che fece singolarmente santissima anche la salma esanime del Salvatore. Non poterono comunicarsi in simil guisa gli altri divini attributi, per sè importanti qualche operazione, che necessariamente alla natura onde procede si proporziona; ma, nella maniera che abbiamo dichiarato, come la sussistenza, così la santità increata, a tutte le parti della persona si estende.

Risponde a codesta prima sostanziale santificazione la riverenza dovuta all'Umanità di Cristo; ed è tal riverenza che giugne a vera

e propria latria. Che però se santo dobbiam dire ogni oggetto di culto religioso, qui, dove il culto arriva a confondersi con quello che rendiamo a Dio stesso, dovremo riconoscere una santità infinita. Vero è che possiamo adorare anche la croce e i chiodi e la sindone e le altre cose ch'ebbero relazione o contatto con la SS̃ma Umanità: ma qui l'adorazione è puramente relativa, portandosi tutta alla divina Persona che da cotali oggetti ci è ricordata o rappresentata: la qual Persona è affatto estrinseca ai medesimi oggetti e questi hanno con Lei una relazione puramente accidentale. Al contrario la Persona divina, che senza dubbio è in ogni caso unico termine per sè adorato, e con la sua divinità è unica ragione di esercitare vera latria, essa medesima si comunica all'assunta Umanità, e le comunica o vi estende il suo atto di personale sussistenza e in essa è adorata come in parte fatta sua in un ordine sostanziale, sì che la relazione dell'umana sostanza al Figlio di Dio non è semplicemente accidentale, ma è quella che un soggetto ha all'essere primo per il quale sussiste. Così dalla divina Persona a cui sostanzialmente appartiene e nella quale è coadorata, l'umanità riceve una dignità, ossia nel caso presente una santità infinita.

Sarà poi da ricordare come l'unione ipostatica esiga nella natura assunta la pienezza dei doni, per i quali formalmente e immediatamente sono elevati ad un ordine divino gli atti operativi. Ma prescindendo pure da cotesti doni, per la sola dignità infinita del Verbo di Dio viene alle operazioni umane di Cristo un inestimabile valore, del quale tutto ciò che si dica è poco, se non si dice infinito. La quale infinità ha la sua ragione nella vera e propria attribuzione di tutte le operazioni o delle passioni al divino Supposto: attribuzione non estrinseca o indiretta, come sarebbe stata nell'eretica opinione di Nestorio, ma diretta e intrinseca per la rigorosa unità delle due nature nella Persona del Figlio di Dio.

Non sembra da consentire ad alcuni teologi, ai quali pareva di dover soltanto considerare un *modo* creato, risultante nell'Umanità di Cristo dall'unione con la Persona del Verbo. Senza dubbio, l'entità di quel modo sarebbe finita, e la relazione indi sorgente nell'umana sostanza al Figlio di Dio sarebbe accidentale. Ma per cotal maniera di concepire, l'intelletto rimane nell'ordine della causalità

effettiva, non sorge a quello della formale. E l'influsso del Verbo sulla Umanità sarebbe simile a quello che si attribuisce allo Spirito Santo, per il quale la carità è diffusa nei nostri cuori. L'effetto, benchè nobilissimo e soprannaturale, è certamente finito; e l'attribuirlo allo Spirito è per appropriazione, fondata sull'analogia della carità con la proprietà personale di Colui che procede come Amore, non per esclusiva verità in confronto alle altre Persone. Bene altrimenti dobbiamo intendere l'Incarnazione, ove l'efficienza appartiene ancora a tutta la Trinità, ma formalmente unito è soltanto il Figlio. È data dunque per sè la seconda divina Persona, e così il dono è assolutamente infinito; nè rimane fuori della stessa Persona l'Umanità, anzi a quella è assunta e n'è quasi assorbita, in quanto ad essa si estende lo stessissimo atto di personale sussistenza in che eternamente sussiste il Figlio di Dio. Perciò in senso rigoroso diciamo che infinita è la grazia d'unione, onde la beatissima Umanità è divinamente elevata, e infinito è l'onore ond'essa è partecipe in quanto è coadorata nella Persona del Verbo, e infinita è l'estimazione o la dignità degli atti per essa esercitati, in quanto son veramente operazioni di Dio. La Divinità medesima, in quanto è personalmente il Figlio, non alcun modo o effetto da Lei procedente, è cagion formale dell'elevazione. Questo è vero quanto alla prima sussistenza, che dà l'individuazione personale; è vero quanto alle proprietà che immediatamente conseguono la stessa determinazione del supposto, precedenti al modo e alla perfezione degli atti operativi, per i quali tuttavia sarà nella stessa personalità una stretta esigenza di singolar perfezione. Tutto consegue non ad un modo prodotto nella Umanità; ma subito alla denominazione sublime di Figlio di Dio, nella quale l'Umanità rimane coinvolta.

Secondo questa dottrina, i testi della Scrittura, nei quali è affermata una prima e sostanziale santificazione del Figlio della Vergine, come: *Quod nascetur ex te Sanctum* (Luc., 1, 35); e *Unxit te Deus oleo laetitiae* (ad Hebr., 1, 9), sono interpretati dai Padri, che il Petavio cita numerosi nel libro XI dell'*Incarnazione*, non riferendosi alla grazia creata, ma alla prima increata, per la quale l'Uomo Gesù è vero Dio. *Ipse seipsum unxit, ungens quidem ut Deus corpus Divinitate sua, unctus autem ut homo, ipse enim est*

hoc et illud: est vero Divinitas unctio humanitatis: così il Damasceno (*De Fide Orth.*, l. 3, c. 3, P. G., 94, 989). E il Nazianzeno: *Christus dicitur propter divinitatem: haec enim unctio est humanitatis: non operatione, ut in aliis christis, sanctificans, sed ipsius ungentis praesentia* (Orat. 30, 21, P. G., 36, 131). E s. Cirillo Alessandrino: *Ideo sanctum et sanctificum Christi corpus intelligitur, quod templum factum est uniti sibi Verbi corporaliter* (in Io., l. 11, c. 10, P. G., 74, 549).

E similmente fra i Latini, sant'Agostino: *Verbum in principio Deus, in quo et ipse Filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro, quia una persona facta est Verbum et homo. Tunc ergo sanctificavit se in se, hoc est hominem se in Verbo se; quia unus Christus, Verbum et homo, sanctificans hominem in Verbo* (in Io., tr. 108, n. 5, P. L., 35, 1916).

Niuno poi si fermò alla difficoltà che una realtà creata, qual è la natura assunta, non è capace di perfezione infinita, e che la santità del Verbo non può essere tutta ricevuta nella umana sostanza, e questa non può essere diletta al Padre, come lo stesso Figlio suo che da Lui procede eternamente. Perocchè la divina Persona, quantunque all'Umanità comunichi la sua medesima sussistenza e non un atto conseguente, non è tuttavia forma ricevuta e contratta che venga con il soggetto in composizione; ma rimane in sè semplice e libera, benchè da essa la soggetta sostanza sia denominata. Nè la santità indi sorgente nell'Umanità consiste in un atto infinito: ma anch'essa è una denominazione che viene dal Verbo congiunto. E a cagion d'esso finalmente, non per una propria perfezione, la natura assunta è sopra tutte le create cose amata da Dio.

Raccogliamo tutta la dottrina con le parole scritte dall'Angelico nel suo *Compendium theologiae* (c. 215): *Aliis quidem Sanctis datum est deos aut filios Dei esse per participationem ex influentia alicuius doni, quod quia creatum est, necesse est ipsum, et ceteras creaturas, esse finitum. Sed Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Dei Filius, non per participationem sed per naturam. Naturalis autem Divinitas est infinita. Ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum: unde gratia unionis absque dubio est infinita.*

E infinita è la santità, e infinito il titolo dell'adorazione dovuta, e infinita è l'estimazione degli atti che ne verranno, e in-

finita è la virtù che ne seguirà a bene altrui, e infinita la ripugnanza a qualsiasi morale difetto, e infinita l'esigenza dei doni in qualche modo proporzionati alla dignità della Persona.

Con gli ultimi incisi siamo entrati in quella santità che l'unione ipostatica postula necessariamente, non formalmente costituisce. Perchè in ogni creata natura l'operazione procede immediatamente dai propri principii, che son distinti dall'essenza e tanto più dall'essere o dal sussistere: al contrario l'unione ipostatica consiste per se nella sussistenza. Esige tuttavia che l'operazione non sia indegna di essere attribuita alla Persona di cui è: di che avremo ancora qualche nuova maniera d'infinità.

Perchè di fatto la santità, considerata nella sua prima ragion formale o nel suo primo concetto, riguarda l'operazione. In essa, prima esclude ogni peccato; poi mette totale e immobile adesione al sommo Bene; in terzo luogo importa quel modo di perfezione, che tra noi è detto soprannaturale e di grazia, per la quale la creatura è grata a Dio e si ordina per intrinseca ragione alla visione della divina Essenza, e nel raggiungerla è consumata e piena.

La prima di queste tre parti consiste nella impeccabilità dell'umana volontà di Cristo. E questa può dirsi infinita, in quanto pone l'assoluta impossibilità della colpa o ripugnanza in ogni modo invincibile a qualsiasi atto moralmente disordinato.

Non diciamo semplicemente *impeccanza*, per la quale di fatto l'umana volontà di Gesù non consentì mai a verun peccato. Questa è di fede. Diciamo *impeccabilità*, o impossibilità di peccare: e riconosciamo che questa non è pienamente di fede. Non sono eretici quegli scotisti, ai quali parve che, come il Verbo accettò nella natura assunta alcuni difetti, peraltro impossibili nella Divinità non capace di patire e di morire, così avrebbe potuto permettere che l'umana libertà consentisse a qualche atto difettoso, anche a qualche peccato: non avrebbe peccato come Dio, ma come uomo. Per non incorrer le ire di que' teologi, non daremo alla loro opinione censura alcuna: quantunque il Suarez la dica temeraria, e il Vasquez scriva che qualche nota, senza dir quale, la meriterebbe: di che si lamenta il Frassen, dicendo che il Vasquez *ne non censuraret, eam aliqua censura dignam affirmavit.*

Con tutta la certezza che possiamo avere senza censure teologiche, per l'autorità di molti Santi e per solida argomentazione, noi sosteniamo l'assoluta impossibilità del peccato nell'Umanità di Cristo, non appoggiandoci alla dottrina comune e certa della visione beatifica a Lei data fin dal principio, ma per sola necessità consegnente all'unione ipostatica.

Chi infatti vada a leggere le molte testimonianze dei Padri raccolte dal Petavio nel l. XI dell'*Incarnazione* (c. 10 e 11), vedrà che s'accordano nella nostra sentenza.

Nè essi, direttamente almeno o con chiarezza, aveau rivolto il pensiero alla visione dell'infinito Bene, nè dichiaravano il modo con cui la libera elezione di Cristo era preservata dal poter fallire; ma senz'altro dicevano questo impossibile perchè era Dio. D'altra parte troppo sapevano che il Verbo aveva assunto altri difetti, ove fosse solo pena e non colpa.

Così diceva s. Cirillo Alessandrino (*De recta fide ad Theod.*, P. G., 76, 1161): Il Verbo coloriva di Sè l'Umanità e tutti i moti della medesima, come se un'intima tintura fosse data alla lana. Con più vivace immagine Origene scrisse che, come un ferro tutto penetrato di fuoco, o in ogni parte infocato, non può dare sensazione di freddo, anzi ad ogni tocco si fa sentire caldo e rovente; così l'Umanità di Cristo aveva in sè il fuoco della Divinità, e, non altrimenti che a tal fuoco convenga, poteva operare. E come non può dar cattivo odore un vaso tutto pieno d'unguento squisito, così l'Umanità, tutta piena del Verbo di Dio, che sostanzialmente l'inabitava, non potè mai dare altro che soavissimo profumo d'ogni santità (*de Principiis*, l. 2, c. 6, P. G., 11, 213-214). Teodoreto prende l'immagine dell'arca, fatta di legno incorruttibile: Tale era, egli dice (Dial. I, P. G., 83, 85-88), il Salvatore; perchè egli era impeccabile secondo l'Umanità, come legno non soggetto alla carie, dalla Vergine e dallo Spirito Santo vestito d'oro purissimo. Parimente illustrano con lo stesso pensiero quelle parole *Dilexisti iustitiam* s. Basilio, sant'Agostino, s. Cirillo Alessandrino, ed altri parecchi che il Petavio apporta.

Or da questi Santi ci son date ad un tempo e la nostra asserzione e la ragione che la fa necessaria: Come potè peccare, s. Cirillo domanda dopo le parole di Gesù: *Venit princeps huius mundi et*

in me non habet quidquam, come potè peccare colui che non conobbe il peccato, egli per natura veracemente Iddio, il quale nulla di storto o di reo può accogliere in Se stesso?

Formiamo il sillogismo così: Qualunque azione esercitata dall'umana volontà di Cristo con rigorosa attribuzione è affermata del Verbo di Dio che in quella Umanità sussiste. Ma ripugna metafisicamente che di Dio stesso si possa affermare un'azione in qualunque modo peccaminosa. Dunque ripugna che cotale azione sia esercitata dall'umana volontà di Cristo.

La questione sta nella minore, parendo ad alcuni che sia assolutamente possibile attribuire a Dio un difetto morale nell'assunta natura, non altrimenti che l'attribuirgli la morte; e che l'umana libertà, dovunque sia, se non è tutta assorta nella Bontà infinita per il pieno godimento della medesima, abbia la facoltà di peccare.

Ma dalla morte e da quelle che il Damasceno chiamò *indetrectabiles passiones* al peccato immenso è l'intervallo. Quei primi difetti diminuiscono in qualche parte l'ordine perfetto o la disposizione naturalmente migliore della creatura in se stessa. La qual diminuzione e può essere ordinata a maggior bene come ad espiazione d'una colpa, propria o altrui, e a dimostrar la fermezza della volontà nell'aderire al sommo Bene a qualunque costo: è anzi allora bellissima prova di più alta perfezione, è ragione di lode e di gloria, come appare nei Martiri. E tutto questo sublimemente si avverò nella passione del Signore Gesù. Ma il peccato o toglie o diminuisce l'ordine della creatura di Dio, e direttamente si oppone all'assoluto Bene. Non si può dunque accettar mai per cagione di maggior bene; e infinitamente ripugna che si attribuisca a Dio, che tutto vuole per la sua Bontà, un atto che ad essa si oppone, nè ad essa si può ordinare.

La qual ripugnanza può dirsi morale, ma ad un tempo è metafisica. È presa infatti immediatamente dalla Santità di Dio; la qual santità, checchè sia dei nostri corti pensieri, è indistinta da ogni divino attributo e dall'Essere primo. Or la ripugnanza nell'essere è ben metafisica.

Non importa che l'umana libertà possa peccare. Può comunemente, secondo la sua natura; ma è tal potenza a cui forse ripugna

ridursi all'atto, in quanto è in un supposto determinato, ove quell'atto è assurdo. La determinazione del supposto renderà necessario uno od altro provvedimento, che impedisca il naturale difetto: se per questo fosse richiesta la visione beatifica, anche questa dovrà ammettersi ineluttabilmente. Ma ora stiam fermi nel dire che la divina personalità importa con necessità assoluta l'esclusione di ogni colpa: per qual via praticamente l'escluda, sarà altra ricerca. A Dio non si può attribuire peccato; e la sfida gettata da Gesù Cristo ai Giudei: *Quis ex vobis arguet me de peccato?* non riguarda il fatto solo, ma anche il diritto e la possibilità.

Come dalla verità già nota ed accettata che tutte le asserzioni della Sacra Scrittura sono da attribuire a Dio, Autore della medesima, dedusse Leone XIII nell'enciclica *Providentissimus* non esser lecito sospettare che pur la minima affermazione, veramente ivi scritta e proposta alla credenza di chi legge e bene intende, sia fallace, *nefas est suspicari*; così, e, pare a noi, con maggior forza, dobbiamo dedurre dall'essere le azioni umane di Cristo attribuite a Dio, come a chi per esse opera, che tutte sono necessariamente e pure e sante. Non meno strettamente son di Dio le operazioni dell'Uomo Gesù, che non sieno i detti della Scrittura; più intimamente è unito a Dio, come a cagion principale lo strumento congiunto dell'Umanità, che non il separato dell'agiografo; nè finalmente, come poi diremo, le operazioni di Cristo sono dirette dal Verbo meno istantemente che non sieno ispirate le parole dei libri sacri.

E l'Aquinate che ne dice? Ne parla nel commento alle Sentenze (III Dist. 12, q. 2) e nella terza parte della Somma (q. 15): non mi sembra che ne tratti altrove, e forse la verità gli pareva tanto lucida da non doversene molto occupare. In ambedue quei luoghi citati stabilisce che il Figlio di Dio non ammise nè colpa nè ignoranza, perchè soltanto assunse quei difetti che dovevano valere per patire a nostra salute: ora l'ignoranza e la colpa si oppongono al fine dell'Incarnazione, ch'è di condurci a Dio: dunque non potè ammetterli nell'Umanità fatta sua.

Ma nella Somma sembra che a questo si fermi, senza cercar più oltre, mentre nelle Sentenze s. Tommaso ancor giovane al primo articolo ne aveva aggiunto un secondo, con il quale doman-

dava se ammettere qualsiasi peccato nell'umana volontà sarebbe stato possibile. E rispondeva con categorica negazione: *Sicut Deus non potuit descendere ad hoc quod peccaret, et ideo Christus nunquam peccavit; ita etiam non potuit descendere ad hoc quod peccare posset, et ideo etiam Christus nunquam peccare potuit.* Ove è implicita la stessa ragione da noi assegnata, che ripugna attribuire a Dio un atto cattivo. E per isciogliere le obbiezioni, s. Tommaso osserva che il difetto morale non è la libertà nè parte della libertà, ma soltanto segno della medesima, come l'errore non è parte dell'intelletto; poi, che fu nel Salvatore quella facoltà medesima, la quale in noi può peccare, ma non per questo potè peccare in Lui, personalmente Iddio.

Potrebbe quindi presentarsi il sospetto che il s. Dottore avesse mutato la sua sentenza, o, più maturo d'età, non giudicasse sicura una maggior determinazione di quella che diede nella Somma, negando il fatto di qualsiasi peccato. Ma a questo ci opponiamo risolutamente. Crediamo che abbia omesso l'ulteriore ricerca se la colpa fosse possibile, come di cosa per sè manifesta, e contenuta in tutta la dottrina dei Santi che avevan negato la colpa come quella che nè pure poteva esserci. E con ammetter solo le irreprensibili passioni, gli altri difetti rimanevano per sè esclusi. E piace all'Angelico fermarsi nelle ragioni formali: or qui, tutta la ragione dei difetti ammessi nell'Umanità è il fine dell'Incarnazione: ma questo fine esclude l'ignoranza e il peccato: questi adunque non potevano entrarci. Di più ci sembra che nel commento delle Sentenze il dubbio si sia presentato piuttosto come una sottigliezza logica che come questione di realtà. La sottigliezza era che Gesù ebbe in Sè l'umana libertà: ora l'umana libertà può peccare: dunque potè peccare anche Gesù. Questa non parve allo scrittore della Somma cosa importante e da fermarvisi, e passò ad altro. Soprattutto è certo ch'egli non ebbe altro pensiero, perchè, venendo appresso a trattare delle operazioni di Cristo, pone tra esse tal ordine che la divina Persona dovesse tutte reggerle e determinar come sue, e questo dedurrà dalla prima verità dell'unione ipostatica. L'uomo perfetto, che avesse in suo pieno dominio le inferiori facoltà, non potrebbe certo lasciarle trascorrere a moto disordinato: eppure sarebbe in esse un volontario per partecipazione. Molto meno

potè farsi che il Verbo di Dio permettesse disordine morale in un atto libero da Lui dipendente e strettamente suo.

Dopo accertata l'impeccabilità, convien vedere per qual via l'infallibile esclusione d'ogni morale difetto dalla creata libertà di Cristo fu ottenuta. La necessità fin qui affermata ha nella santità della divina Persona la cagione finale; rimane da assegnar l'efficiente: chè l'unione ipostatica non per sè ed immediatamente influisce sull'operazione. Così nella questione non dissimile della biblica infallibilità, l'esser ivi ogni affermazione parola di Dio ci fa certissimi che è vero, non ci dice come l'esclusione d'ogni errore sia conseguita: ma a questo dovrà condurci l'analisi della ispirazione. La quale, elevando l'intelletto a concepire sotto il divino influsso ciò che conveniva tramandar per iscritto, ed efficacemente inclinando la volontà a volere scrivere ciò che in quel modo era concepito, ed assistendo lo scrivente in guisa che scegliesse le parole atte ad esprimere il vero, conseguiva certamente l'effetto voluto. Così è dichiarata nella stessa enciclica *Providentissimus* l'esecuzione di ciò che esigeva l'attribuzione fatta a Dio come ad Autore dei libri sacri. E in Gesù Cristo Uomo, mentre pur viveva tra i mortali e parea soggetto alle umane vicende, che avveniva? L'esigenza di ogni santità come veniva ad effetto?

Per costituire formalmente impeccabile qualsiasi creata volontà, si presenta in primo luogo la visione della divina Essenza. La qual beatissima possessione di Dio, mostrando in Se stesso Colui che è *Omne bonum*, e però adempiendo tutta la tendenza della volontà al suo oggetto, e dando la felicità da ogni parte pienissima, invincibilmente lega a Dio ogni desiderio, ogni amore, ogni gaudio, e rende impossibile alla creatura lo sviarsi per qualunque altro bene. Or di fatto è ammessa comunemente cotesta visione nell'Anima di Cristo fin dal principio della sua esistenza. Di che, lasciando per ora le altre prove, se non ci fosse altra via per assicurare l'impeccabilità, questa sarebbe prova sufficiente: e come l'unione ipostatica esige perfetta impeccanza, così quella visione sarebbe dell'unione stessa necessaria conseguenza.

Eppure non sembra che i Padri antichi, quegli stessi che negavano la possibilità del peccato, formalmente pensassero alla visione beatifica. Questa è da affermar senza dubbio; ma l'esplicita affer-

mazione appartiene più ai Dottori Scolastici che ai primi Padri, benchè implicitamente nella lor dottrina fosse contenuta. Ci giova dunque considerar la questione prescindendo da quella circostanza, che sola basta a togliere ogni difficoltà. Anche nell'ipotesi che, o per lasciar più libera l'elezione, o per far che Cristo meritasse quello stesso bene che dobbiamo noi meritare, o per dar luogo ai patimenti, quella visione nella vita mortale non fosse vera; dovrebbe restare per la libera volontà di lui impossibile ogni difetto.

S. Tommaso si domanda nelle questioni *de Veritate* (q. 24, art. 7) se sia possibile una volontà creata tanto perfetta che non possa peccare. Risponde negativamente, perchè in confronto all'altissima norma che è l'infinito Bene, ogni creata mente può venir meno, e l'appetito può tendere a cosa inferiore che l'alletti, e che in modo più vicino alla sua particolare natura gli paia proporzionata. E questo vale non solo per la semplice natura d'uno spirito creato, ma supponendo pur questo arricchito di doni abituali d'un ordine più alto, i quali peraltro non vengano necessariamente all'atto, come appunto è nei giusti la grazia santificante, con le virtù infuse. Non vale per la grazia consumata nella visione di Dio, perchè questa grazia può dirsi abituale quanto all'essere immobile, tuttavia ad un tempo è attualissima, importando la più perfetta operazione d'intelletto e d'amore.

Ma fuor di questa beata possessione, può darsi tale mozione di grazia attuale, che necessariamente dalla creata volontà escluda ogni atto contrario a Dio? Può darsi, e si dà quando la grazia che muove l'anima eleva l'intelletto a pensare Iddio come unicamente amabile, e secondo questa considerazione efficacemente inclina la volontà ad amarlo, così che la Bontà divina sia presente come sola ragione di operare, *ut ipse Deus sit libero arbitrio tota ratio agendi*. La grazia attuale può fare, ancorchè non lo faccia perpetuamente nè pur nei Santi, che l'anima sia sempre in atto di retta contemplazione. E può fare, per quanto sia fuori della legge comune, che nessun moto della natura oscuri o disvii la conoscenza intellettuale dalla verità divina, o dalla verace norma dell'operare (*loc. cit.*, art. 9). E questo tanto più, se la parte inferiore è in tutto soggetta alla superiore, sì che il senso non turbi mai la ragione, come fu in Gesù Cristo e anche nella sua Madre

benedetta. Adunque per la continuata attualità della mozione soprannaturale può sempre essere escluso ogni giudizio pratico, che presenti come desiderabile ciò che non è, e conseguentemente è tolto ogni disordinato appetito. Nè con questo è tolta la libertà, chę non consiste nel poter amare ciò che non è amabile: vien tolto solo il difetto di considerare qual vero bene quello che fallacemente appare, e rimane libera l'elezione tra diversi beni veracemente appresi.

Questo noi crediamo che si avverasse di tanto in tanto nelle anime elevate a straordinari favori, nel tempo stesso che erano rapite in Dio, come s. Francesco nel ricever le Stimmate, o s. Filippo nell'accogliere in petto quel globo di fuoco ch'era simbolo dello Spirito Santo, o s. Ignazio quando il Padre l'associava a Cristo sulla croce, o s. Teresa quando il Serafino le trafiggeva il cuore con il dardo infocato, o s. Margherita Alacoque quando si udiva dire: Ecco il Cuore che ha tanto amato! Questo diciamo che dovette sempre avverarsi nella Vergine Maria, anche senza esterne meraviglie, per meraviglia ancor maggiore nell'intimo del suo cuore o del suo spirito, sempre più elevato in Dio suo Figlio e più acceso nella carità di Lui, che non fossero le più grandi anime nei massimi favori. Eppure Ella non aveva in terra quella visione beatifica, che per Lei doveva essere termine del merito. Ma sublimemente l'Angelico ne dichiara la purezza in quanto la sua mente fu tutta raccolta in Dio e tolta dalle creature guardate in se stesse (q. 27, art. 3 ad 3): con che fu certo sicura da ogni levissima colpa. Questo conveniva a Colei che con il Verbo Incarnato doveva avere sì intima relazione. Ma fu dono grazioso, e non per intrinseca ragione della persona stessa di Maria assolutamente necessario.

Fu necessario invece per intrinseca personale esigenza nel Figlio di Dio umanato. Oltre alla ripugnanza del contrario sopra dichiarata, osserviamo non esser possibile che all'unità del sussistere non rispondesse nella Persona composta dell'Uomo Dio l'ordine dell'operare. È assurdo che il Verbo facesse sostanzialmente sua quella Umanità, e poi non ne curasse le azioni. Ma come fece che nella stessa umana natura le facoltà superiori avessero in lor pieno dominio le inferiori, eccitandole e quetandole a lor

posta; così e ancora più dobbiamo dire che gli atti umani di Cristo erano sotto il potere e il reggimento del Verbo di Dio, che in essi era operante. E come nell'uomo perfetto è unità di ordine, così era una per ordine la molteplicità degli atti che per l'assunta natura appartenevano a Gesù Cristo. E in quella maniera, dice l'Angelico, che una è veramente l'azione dello strumento e della causa principale, onde quello è mosso, così e più ancora era una l'operazione del Verbo incarnato, ove l'Umanità era strumento congiunto alla Divinità (q. 19, art. 1 ad 1). Per questo, *quidquid fuit in humana natura Christi movebatur nutu voluntatis divinae* (q. 18, art. 1 ad 1). Nè poteva essere altrimenti posta l'unità della Persona nelle due nature: *Voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur secundum nutum divinae voluntatis* (ib., ad 4). La qual sentenza è la stessa che nelle Sentenze fu posta come ragione dell'assoluta impossibilità del peccato nel Salvatore, e a buon diritto dicemmo che nella Somma tacendo l'Angelico non mutò opinione.

La qual sentenza è certamente di molti fra i Santi antichi. Basterà riportare alcuni pochi di quelli addotti dal Petavio. S. Atanasio *contra Apollinarem* scriveva che *il volere era in Cristo della Divinità, essendo l'assunta natura tutta del Verbo* (l. II, n. 10, P., G., 26, 1148). Sant'Epifanio (nell'*Ancorato*, n. 79, P., G., 43, 165) scriveva che il Verbo medesimo usava della libertà e dei sensi e di tutte le umane facoltà umane, come conveniva alla natura e secondo il divino volere: con che vinse il demonio, non opponendogli la virtù divina, ma l'umana operazione. Non potè dunque peccare, come si dice che non può Iddio fare ingiuria. E così altri parecchi citati dal Petavio; nel senso dei quali scrisse l'Angelico: *Secundum quod Christus fuit Deus, et anima eius et corpus fuerunt quasi organum Divinitatis, non poterat peccatum ad eius animam attingere, sicut nec Deus potest peccare* (l. cit. in Sent.). Così, illustrando un detto del Damasceno: *Idem ipse, cum et Deus et homo esset, tum divina tum humana voluntate volebat* (*De fide orth.*, l. III, c. 18, P., G., 96, 1076).

Abbiamo in questo modo nell'Umanità del Salvatore l'immobile santità, non altrimenti, quanto all'escludere il peccato, che nella

Divinità: salvo che in questa per sè, in quella per derivazione e per dipendenza dalla prima. Ma cotal dipendenza è necessità conseguente all'unione ipostatica: non era possibile che la divina Persona non reggesse tutte le operazioni a Lei appartenenti, secondo le facoltà della natura dalla quale il Verbo stesso era denominato uomo e nelle quali Egli operava. Ora quel reggimento divino toglieva ogni possibilità di morale disordine. Ossia necessariamente faceva che ogni volontaria elezione avesse in atto come ragione suprema del suo determinarsi la Bontà divina: *ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi* (*De Verit.*, q. 24, art. 8): son le parole delle quali non possono altre essere migliori. Questo si avvera per necessità assoluta in chi possiede svelatamente Iddio; ma è pur necessario nell'atto di chi infallibilmente è mosso da Dio a operazione perfetta. La differenza è che nel primo modo la disposizione abituale ed immobile è radicata nella creatura, in quanto è beata di Dio; nel secondo modo non v'è abito che renda impossibile alla volontà divertirsi dal vero Bene, ma è mozione che non vien mai meno. E, per Gesù Cristo, quando pure la visione beatifica non ci fosse stata, l'unità personale del Verbo bastava a render sempre necessaria quella mozione e l'infallibile santità del volere umano.

Tuttavia questo è ipotetico: sarebbe stato così, se in modo più perfetto e pieno non fosse assicurata la santità dalla visione di Dio. La quale, pare a noi, toglieva quel difetto di libertà che è poter peccare, nè crediamo che il solo stare alla legge di natura o alla necessaria giustizia fosse libero e fosse meritorio nel Signore Gesù. Il dire che rimaneva il merito, perchè rimaneva la bontà dell'atto e perchè l'impossibilità veniva da perfezione del volere, è nulla dire riguardo alla questione presente: poichè il buon senso, confermato nella dannazione della terza proposizione giansenista, attesta che il merito è tolto per qualunque intima necessità che determini l'atto. Evidentemente poi è tolto non per altro che perchè è tolta la libertà.

Ma rimane al Signore Gesù la libertà di tutte le elezioni e di tutte le azioni non direttamente opposte ad un peccato. A che risponde assai bene l'essenziale diversità tra il merito di Gesù e quello d'ogni altro. Per ogni altro, esso ha come termine la per-

fetta unione con Dio fine ultimo. Questa era già ferma in una maniera ineffabilmente superiore per l'assunzione alla divina Persona e per la conseguente possessione della Essenza di Dio veduta in N. S. Ond'è che se riguardo a Lui di precetto si parla, non è univoco con quello che riguarda noi: sotto pena di perdere la figliolanza adottiva e l'eterna beatitudine. Per Lui non poteva essere altro che o del proposto divino beneplacito, o d'un fine da raggiungere a bene e a salute altrui, senza che l'amor suo o la sua condizione di Figlio per natura potesse venire in questione. Non v'è dunque confronto o proporzione tra il modo di Cristo e quello dei Santi, non soltanto per l'interminato eccesso di perfezione, ma ancora per il termine del merito e per la ragione di operare.

È vero che Egli disse: *Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea sicut et ego Patris mei praecepta servavi et maneo in eius dilectione* (Io. 15, 15): ma certo non pose parità tra Sè e noi, più che non ne ponesse quando diceva: il Padre mio e il Padre vostro: anzi è distanza infinita e solo v'è analogia in quanto ed Egli per amore faceva sempre quello che piaceva al Padre suo, e noi dobbiamo farlo per non perdere amore.

E il precetto e l'ubbidienza erano dunque d'altra ragione che per noi non sono. Come al genere umano, non a Sè, Ei doveva meritare il congiungimento con Dio, così per Lui la necessità indotta dal paterno precetto tutta era nello scopo dei suoi patimenti: dovea patire e morire sulla croce, non per rimaner caro al suo Padre, ma se voleva salvarci. Perchè non è dubbio alcuno sul valore infinito di qualsiasi soddisfazione offerta dal Figlio: tuttavia, come trattavasi di soddisfar per altri, era libero il Padre d'accettare le soddisfazioni date da G. C. Or nella sua Sapienza stabilì di non accettare qualsiasi altro modo di espiazione che non fosse la morte in croce.

Spontaneamente Gesù, nel primo istante che la benedetta Anima fu creata e subito conobbe ogni cosa, si offrì al Padre qual vittima per la salute del mondo. *Ingrediens mundum dixit: Hostiam et oblationem noluisti: corpus autem aptasti mihi. Holocaustomata pro peccato non tibi placuerunt: Tunc dixi ecce venio* (Hebr., 10, 5-7). *Oblatus est quia ipse voluit* (Is., 53, 7). Eccolo pronto al sacrificio, a qualunque fosse la volontà del Padre; a

salvare il genere umano con la riparazione che il Padre volesse gradire. Non è detto nella Scrittura che questa offerta del Verbo Incarnato fosse argomento di precetto. Bastò che la misera condizione del genere umano e l'offesa fatta a Dio fosse presente all'Anima di Gesù, affinchè Egli, nella sua riverenza al Padre e nella sua carità verso coloro dei quali si era fatto fratello, si offrisse alla riparazione e alla salute, ben sapendo che la sua offerta sarebbe gratissima.

Conobbe certo che questo era appunto lo scopo inteso da Dio nella Incarnazione. Sembra per conseguenza che il Verbo Incarnato non potesse non volerlo anche con l'umana volontà fatta sua. Ma conobbe ad un tempo, ossia nel primo istante della vita umana, che il divino proposito dovea compirsi per la libera oblazione che Egli come Uomo di Sè farebbe, e che doveva essere vittima volontaria, e perciò tanto più gradita. Adunque il Verbo volle con libera umana oblazione quello stesso che già eternamente volea come Dio. Liberamente dunque, e senza costrizione alcuna, nè di precetto nè d'imposta determinazione, si offerse all'opera.

Nessuno tema da questa libera volontà qualsiasi incertezza nel consiglio di Dio. È forse meno infallibile la sua Provvidenza nel valersi delle cause libere che delle necessarie? Anzi non pur dall'umana volontà di Cristo, sì ancora dal libero consenso della Vergine, volle Iddio che dipendesse l'incarnarsi del Figlio suo e con ciò la salute del mondo. Che sarebbe avvenuto, se Maria avesse diffidato come Zaccaria e non avesse pronunciato il suo *fiat*? Non vi sono ipotesi per Iddio, che infallibilmente dispone a' suoi fini tutte le cause e necessarie e contingenti. Muovansi quei dubbi per le incerte e timide provvidenze umane; non quando è questione di quella certissima Provvidenza, alla quale tutto è presente, non come quello che può essere, ma come quello che già è. Nè bene tratta le cose divine colui che tenta di chiarirle riducendole al modo umano.

La generosissima Anima di Cristo si offrì al Padre per la redenzione del genere umano. Offriva senza dubbio un prezzo sovraeccedente a ciò che per lo scopo voluto si richiedeva, e a tutto ciò che in compenso del sacrificio le si potrebbe retribuire. Non importa. Come trattavasi d'una soddisfazione offerta dall'Innocente

sostituito ai peccatori, l'accettazione del Padre non era secondo giustizia necessaria; l'accettare era atto di benignissima misericordia. Per questo noi confessiamo che nè pure intendiamo la disputa di alcuni teologi, se correva tra il Padre e il Figlio fatto Uomo stretta giustizia commutativa. Non è da porre in dubbio che il prezzo era sovrabbondante; ma non per questo giustizia esigeva che fosse accettato e ammessa la sostituzione.

Or se cotesta accettazione era in tutto libera, rimaneva libera per conseguenza nel Padre la determinazione della maniera d'ossequio e di sacrificio, mediante il quale avrebbe il Figlio per noi soddisfatto. E così fu che, quantunque ogni umiliazione del Verbo Incarnato, quanto all'intrinseco valore, sarebbe bastata; non fu tuttavia accettata dal Padre altra da quella che fu veramente data, fino alla morte sulla croce.

E come quello ch'è imposto in ordine a conseguire un fine, ove lo stesso ordine sia volontario nel soggetto ordinato che è sommesso ad una volontà superiore, ben si dice precetto; così fu un precetto del Padre a Gesù l'imposizione della condizione richiesta per dare agli uomini il perdono. Possiamo rappresentarci un tal discorso del Padre al Figlio fatto carne: Qualunque cosa tu faccia, sarà certo santissima, poichè immutabilmente tu sei Figlio mio. Ma se vuoi salvi i tuoi fratelli nella natura che hai presa, la soddisfazione ch'io accetto è l'intero sacrificio della tua vita tra le ignominie e i dolori della croce.

Così in ordine al fine, proposto e non imposto dall'umana salute, fu dato a Cristo il precetto di morire, a cui Egli ubbidendo si assoggettò, *factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.*

Per le cose dette appare quanto essenziale sia l'intima differenza e come possa dirsi infinito l'intervallo tra la virtù o il merito di Gesù da una parte e la virtù o il merito di tutti i Santi dall'altra. La santità dell'Uomo Dio ci è senza dubbio appropriatissimo esempio secondo l'ordine perfetto degli umani affetti, anche nel contrasto tra la volontà come ragione, che segue la considerazione di tutte le circostanze dell'oggetto, e la volontà come natura, che onestissimamente s'inclina all'oggetto presente secondo l'assoluta appetibilità: poi nella perfezione somma di tutte le

esterne azioni, secondo il modo proprio d'una santità non indegna di Dio ed esercitata dall'Uomo. Ma in Lui la ragione intrinseca dell'adesione immobile al bene, per ciò che spetta all'interna disposizione, era ben diversa da quella ch'è in noi e la distanza da tutti i Santi è immensurabile. Chè dall'essere Gesù per l'unione ipostatica Figlio di Dio naturale, era al di sopra di quel fine altissimo al quale noi dobbiamo aspirare; e la beata possessione della Verità e della Bontà infinita era da lui inammissibilmente ottenuta, nè per conseguenza era termine di merito, nè argomento di precetto. Finalmente *la necessità del fine*, che costituisce qualsiasi obbligazione, ragione del paterno precetto e oggetto d'ubbidienza nel Figlio, era fuori della perfezione che Gesù dovesse acquistare a se stesso, salvo un'accidentale glorificazione che già gli era dovuta; anzi tutta era volta a bene altrui, e questo liberamente l'Anima santissima aveva preso a voler conseguire, offrendosi al Padre: così aveva voluto il Verbo operante nell'umana volontà, con atto umano e libero emesso da questa nel primo istante della sua vita.

Ancora per la stessa divina personalità, alcunchè d'infinito veniva all'umana natura che nelle sue operazioni, a suo modo esercitate, singolarmente cooperasse la divinità, sì che dovessero dirsi teandriche, conformemente al soggetto di cui erano. Per l'ordine morale, abbiam detto assai; nell'ordine entitativo, dobbiamo ammirare la ragione di strumento congiunto che alla natura assunta apparteneva. Era strumento in più stretto senso per quelle azioni delle quali la virtù creata sarebbe stata essenzialmente incapace; ma in esse l'atto proprio dell'umanità era confortato dall'assistente e movente virtù divina, sì che conseguisse l'effetto proprio di Dio. Tali erano gli effetti miracolosi, nei quali il tocco, il cenno, qualunque atto dell'Umanità era veramente adoprato da Dio come strumento a produr quello che nessuna creatura avrebbe potuto fare. E da quelle vesti e da quel Corpo santissimo, veramente usciva un potere meraviglioso: *virtus de illo exibat et sanabat omnes. Quis me tetigit? Ego enim sensi virtutem de me exiisse.* Ma il negar che fa s. Tommaso che cotesta virtù potesse valere ove intervenisse creazione, oppure riduzione al nulla (3 p. q. 13, art. 1), dimostra che, se vogliamo accettare la sua dottrina, non si trattava d'un semplice segno, a cui per riverenza di Cristo,

dovesse seguire l'effetto segnato, bensì di una reale ed entitativa cooperazione dove l'atto della Umanità era elevato ad attingere un effetto più alto del suo potere. E tutto questo facevasi secondo la presente determinazione dell'umana volontà, alla quale era data ogni potestà e sul suo corpo e sulle creature spirituali e materiali.

È vero che talora anche i Santi furono strumenti di Dio ad operar meraviglie. Ma non era questo dono ad essi abituale, nè in potere del loro libero arbitrio, nè senza limitazione. Perchè erano strumenti separati, e solo adoprati quando a Dio piacesse; l'Umanità di Cristo era strumento congiunto per l'unità sostanziale nella persona, e abitualmente era sotto la mozione della divinità anche in ordine alle meraviglie, e veniva all'atto ogni volta che pur volesse Gesù come Uomo, in cui peraltro voleva Iddio. Si assomiglia a questo, senza uguagliarlo, il potere abituale che ha il Sacerdote di fare un sacramento, ancorchè operi quale strumento della potenza divina.

Ma ben può dirsi infinito cotesto potere dell'Umanità di Cristo, non essendoci limite alle operazioni meravigliose che in tal maniera la sua volontà poteva produrre. Non v'era limite diverso da quello che necessariamente poneva la Sapienza di Dio, anzi quella stessa sapienza che all'anima del Salvatore era comunicata. Conveniva per questo che le circostanze fossero opportune, e che il prodigio giovasse al fine per il quale il Figlio di Dio era venuto in terra. Non poteva altrimenti volere Gesù; come voleva, era fatto; era fatto, come dicemmo, in quanto il suo atto umano cadeva in mezzo tra la virtù onnipotente e il soggetto mutato, al quale trasmetteva l'efficacia del primo Agente. Questo importa essere causa strumentale.

Finalmente è antica considerazione che una più sublime virtù, la quale tiene ancora dell'infinito, è comunicata immediatamente dal Verbo alla carne dell'Umanità; che sia vivificatrice. Senza dubbio, s'intende in ordine alla vita soprannaturale dell'anima. E se fu detto che il contatto delle membra di Cristo con le acque del Giordano pose in esse una misteriosa deputazione a divenir strumento di grazia nel battesimo; quanto più debbono essere per sè potenti a santificarci quelle membra santissime, onde una simile virtù alle acque si è derivata? Ed è cosa certo grandissima che

l'infima creatura materiale possa valere sullo spirito e su quello che in esso è pur ottimo, che anzi sopra di sè lo solleva. Il che pienamente si avvera nella Carne adorata di Cristo, che sulla, croce valse la nostra eterna salute, nell'Eucaristia ci nutre alla vita eterna, ci consacra alla immortalità. Con questa idea s. Cirillo affermò l'unione sostanziale dell'Umanità con il Verbo nell'*anatematismo* che diventò il canone undecimo del Concilio Efesino contro Nestorio: *Si quis non confitetur carnem Domini vivificatricem esse et propriam ipsius Verbi Dei Patris, sed veluti alterius praeter ipsum, coniuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam habentis habitationem, ac non potius, ut diximus, vivificatricem esse quia facta est propria Verbi cuncta vivificare praevalentis, a. s.* La ragione è semplice: tutto quello che tocca Iddio prende dell'infinito.

Rimane ora che studiamo quanta sia la perfezione soprannaturale data allo stesso strumento, in quanto è fatto non indegno di appartenere così strettamente alla divina Persona. Cotesta perfezione principalmente consiste nella grazia ond'è ricca l'Umanità, e vogliamo esporre in qual modo o in che senso anch'essa tenga dell'infinito.

(Continua).

GUIDO MATTIUSSI S. I

A la memoria del gran asceta Diego Alvarez de Paz S. I.
en el tercer centenario de su muerte

Conocido es en el mundo católico el altísimo mérito que como Maestro de espíritu goza el insigne jesuíta Diego Alvarez de Paz. En este año 1920 se cumplen cabalmente tres siglos de su muerte, que fue tan preciosa en el acatamiento del Señor. El director de la Revista teológica y filosófica *Gregorianum*, que este año empieza a publicarse en Roma, ha despertado inesperadamente mi atención, rogándome que dedicase algunas líneas a la memoria del incomparable asceta, que en 1620 terminó su santa vida allá en las regiones apartadas de Potosí. Confieso ingenuamente que me cogió de sorpresa tal invitación; pero reflexionando sobre ella, he juzgado que no correspondería dignamente a mi carácter de jesuíta y de español, si, pudiendo, no emplease por unos instantes mi pluma en celebrar una gloria tan insigne de la Compañía de Jesús y de España. Diré, pues, brevemente las noticias históricas que he podido recoger sobre la persona del P. Alvarez de Paz y el juicio que he formado de su obra.

I. — La persona.

Diego Alvarez de Paz nació en Toledo el año 1560 [1]. Era noble de linaje, circunstancia no muy reparable en una población donde casi todos presumían de nobles, por ser Toledo una ciudad muy *insigne* y muy *solemne*, como decía cierto procurador toledano del siglo XV. Educado por sus padres en el santo temor de Dios, fué aplicado muy pronto a los estudios y cursaba ya en la Universidad de Alcalá, cuando se sintió llamado por Dios a la vida re-

[1] No poseemos ninguna biografía ni buena ni mala del P. Alvarez de Paz. El conocido asceta e historiador Juan Eusebio Nieremberg incluyó una breve relación de su vida en la vasta colección de *Varones illustres de la*

ligiosa. Entró en la Compañía el año 1578. Habiendo dado admirables muestras de fervor en el noviciado, hechos los votos del bienio, reanudó el hilo de sus estudios en nuestro colegio de Alcalá, oyendo la teología en el aula del celebérrimo doctor P. Gabriel Vázquez. Poco le faltaba para terminar su curso teológico, cuando en el verano de 1584 se presentó en Alcalá el P. Andrés López, procurador de la provincia del Perú, quien con licencia del P. General, Claudio Aquaviva, reclutaba una expedición de misioneros para reforzar la naciente provincia peruana. El jóven Alvarez de Paz ofrecióse generosamente a la empresa, y admitido su ofrecimiento, encaminóse a Sevilla por el mes de Setiembre. Allí perseveró todo el mes de Octubre, hasta que reunidos los veintiún religiosos que habían de acompañar al P. Andrés López, se embarcaron para el Nuevo Mundo en el mes de Noviembre de 1584 en la flota que condujo Don Diego Osorio.

No estuvo exenta de trabajos la navegación, como casi nunca solían estarlo en aquel tiempo las navegaciones ultramarinas. La principal tribulación con que Dios visitó a nuestros navegantes fué la pérdida de su amado Superior. Consumido por las molestias del viaje, el P. Andrés López, apenas llegado a nuestra residencia de Panamá, expiró santamente entre las lágrimas y oraciones de sus

Compañía de Jesús que empezó a publicar en 1643. También el P. Anello Oliva incluyó la vida de nuestro asceta entra las que escribió de los *Varones ilustres de la provincia del Perú*. Asimismo el P. Iacinto Barrasa le dedicó un capítulo en la *Historia de la provincia del Perú*, todavía inédita. El caudal de datos históricos que suministran estos tres autores es bastante mezquino. Inútil es citar otros libros en que se habla incidentalmente del P. Alvarez de Paz. Recientemente Enrique Forres Saldamando en su obra *Los antiguos Jesuítas del Perú*, Lima, 1882, después de recoger los datos diseminados en las obras anteriores, añade por su cuenta la extraña noticia de que la vida del P. Alvarez de Paz la escribió el venerable P. Luis de la Puente. Por lo visto Saldamando confundió a nuestro asceta con el P. Baltasar Alvarez. Los datos biográficos que vamos a exponer están sacados principalmente de varias cartas del mismo Alvarez de Paz, que se conservan en nuestros archivos y en el archivo de Indias en Sevilla, de algunas cartas de nuestros Padres Generales, dirigidas a la provincia del Perú, de las cartas anuas del Perú, de las actas de nuestras congregaciones provinciales peruanas, de la historia manuscrita de la provincia del Perú, terminada en 1601 y del P. Pablo José de Arriaga, en la obra que luego citamos.

compañeros. Al morir entregó los despachos que llevaba de Roma al P. Samaniego, el futuro apóstol de Santa Cruz de la Sierra, el cual llegó felizmente con toda la expedición a Lima a principios de Junio de 1585.

Establecido en la capital del Perú, concluyó Alvarez de Paz lo poco que le faltaba de sus estudios teológicos y recibió las sagradas órdenes en 1586 de manos del más ilustre prelado que ha honrado a la América española. Aunque no hemos visto documento que positivamente lo pruebe, no cabe dudar, que Santo Toribio de Mogrovejo, Arzobispo de Lima desde 1581, ordenó de sacerdote al P. Diego Alvarez de Paz. Apenas revestido de esta dignidad, fue aplicado por los Superiores a la enseñanza, para lo cual manifestaba singular aptitud. Explicó primero filosofía y en este empleo debía estar todavía, cuando la Congregación provincial del Perú, celebrada en Setiembre de 1588, cuyas actas conservamos, le propuso juntamente con otros al P. General para profeso de cuatro votos. El P. Alvarez de Paz figura el último en la lista de los propuestos, sin duda por ser el más jóven de todos, pues solamente contaba entonces 28 años. En aquel tiempo no se había precisado todavía la edad necesaria para la profesión en la Compañía.

Por estos años padeció una tentación, de que no dicen palabra los libros impresos, pero que aparece claramente en algunas cartas del P. Aquaviva. Por espíritu de amor al recogimiento y trato con Dios, se entregaba demasiado a la contemplación y evitaba más de lo justo el trato con los prójimos. Hasta tuvo pensamientos de pasar a la Cartuja. Más de un jesuíta español perdió su vocación en el siglo XVI, seducido por la idea de buscar mayor recogimiento [1]. Trasladaremos un párrafo muy sugestivo del P. Aquaviva acerca del carácter de nuestro asceta toledano. Es de una carta dirigida al P. Juan de Atienza, Provincial del Perú, el 24 de Febrero de 1587. Oigamos al P. General.

« El P. José de Acosta me escribe lo que siente del P. Diego de Paz, cuyo espíritu, por ser algo retirado, ha parecido a algunos,

[1] Véase nuestra *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. III, p. 76.

y aun al mismo P. Paz, según se me avisa, que no era a propósito para la Compañía, y por eso él creo que ha tenido algunos deseos de la Cartuja. V. R. le consuele y anime en nombre mío, significándole que la Compañía se contentará de que él atienda a leer y tratar de estudios, pues Dios Nuestro Señor le ha dado talento para eso; y que en sus ocupaciones se tendrá siempre cuenta con su inclinación y consuelo (como encargo a S. R. que la tenga), y que el espíritu de oración, no siendo contrario a la obediencia y ministerios de la Compañía, no es-ajeno, sino muy propio de la Compañía; en manera que yo gusto de entender la merced que el Señor le hace en esta parte, porque ese es camino para la perfección religiosa, como al contrario la falta de oración menoscaba las fuerzas y el ser del espíritu religioso » [1].

Corregido suavemente por los Superiores, continuó el P. Alvarez de Paz prestando a la Compañía eminentes servicios en la enseñanza. Terminado el primer curso de filosofía, fue designado para enseñar teología y en esta cátedra perseveró hasta 1595. De cierta carta del P. Aquaviva se infiere que por lo menos el último año desempeñó también la cátedra de Sagrada Escritura. Entretanto iba reuniendo materiales para la grande obra ascética, cuyo plan tenía trazado por lo menos en el año 1594. Asi se desprende de cierta pregunta que dirigió al P. Aquaviva la Congregación provincial del Perú, celebrada ese año en Arequipa. « ¿Qué se hará, dice la Congregación, del *Verbal* del P. Diego González, y del libro espiritual que querría escribir el P. Diego Alvarez de Paz? ». A esto respondió el P. General en 1596 en esta forma. « Lo del libro del P. Diego Alvarez de Paz remito al P. Visitador » [2]. Y efectivamente con fecha 21 de Octubre de 1596 escribía el P. General estas palabras al Visitador designado para la provincia del Perú. « El P. Diego Alvarez de Paz, que en Lima lee Escritura, es un hombre religioso y espiritual y amigo del recogimiento. Avísame la inclinación y motivos que tiene para escribir algunas cosas espirituales. Yo le aviso que lo trate con V. R. a quien me

[1] *Peruana. Litterae Generalium*, 1584-1618.

[2] *Congregaciones provinciales de esta Provincia (del Perú) desde el año 1578 hasta el de 1620.*

remito. V. R. lo vea, y si le pareciere, le dé licencia, que de su virtud y práctica de cosas de espíritu se puede esperar, que sus trabajos serán útiles » [1].

Mientras esto se escribía en Roma, el P. Alvarez de Paz había cambiado de posición allá en América. La santa obediencia le había nombrado Rector del Colegio de Quito y desde 1596 hasta 1600 ejercitó este cargo importante con general satisfacción [2]. Una obra muy estimada hizo en este rectorado y fué adquirir las casas y el solar necesario en el centro de la ciudad, para construír el colegio definitivo que todavía subsiste. En la Historia manuscrita de la provincia del Perú que trajo a Roma el P. Diego de Torres en 1602, se advierte que el colegio primitivo establecido por los Padres era pequeño y estaba situado lejos de la plaza y luego se añade esta noticia. « El P. Diego Alvarez de Paz, siendo Rector de este colegio, compró las casas que ahora tenemos, que son buenas y en buen sitio ». Efectivamente el sitio se hallaba en lo más céntrico de la ciudad y allí se levantó en el siglo siguiente el colegio y la lujosa Iglesia que todavía se conservan.

A fines de 1600 hubo de encaminarse a Lima para asistir a la Congregación provincial, que se abrió el 19 de Diciembre. Hiciéronle en ella secretario y conservamos las actas de esta asamblea firmadas por él. Deliberóse en aquella reunión sobre un negocio de capital interés, cual era la división de la provincia. Hasta entonces no había en toda la América meridional española sino una provincia de la Compañía, la del Perú. ¿Cómo gobernar desde Lima a sujetos que residían en Quito y Nueva Granada al norte, en Chile y Tucumán al sur? La inmensa extensión de aquellos territorios y la gran dificultad de las comunicaciones exigían imperiosamente alguna división. Las actas, que son muy sucintas, indican al P. General la necesidad de dividir la provincia, sin descender a ningún plan determinado sobre el modo de ejecutar esta

[1] *Peruana. Epistolae Generalium*, 1584-1618.

[2] En mi *Historia de la Compañía de Jesús* citada más arriba t. IV, p. 563 dije que el P. Alvarez de Paz fué a Quito en 1589. Me engañó una frase de la Historia manuscrita de la provincia del Perú que luego cito. Aprovecho esta ocasión para corregir ese yerro. No fué a Quito hasta fines de 1595 a principios de 1596.

obra. Parece que este plan se ejecutó después y fue traido a Roma por el P. Diego de Torres, nombrado Procurador.

No volvió a su rectorado de Quito el P. Alvarez de Paz. Los Superiores le trasladaron con el mismo cargo al colegio de Cuzco, domicilio entonces de mucha importancia por el grandísimo número de indios que alli moraban, con los cuales se ejercitaba sin cesar el celo apostólico de los jesuítas. El fervoroso espíritu del nuevo Rector y la visita del P. Esteban Páez, Visitador, y del P. Rodrigo de Cabredo, Provincial, hicieron de aquel colegio un espejo de toda virtud. El P. Juan de Avellaneda, morador de aquella casa, escribía con visible entusiasmo al P. Aquaviva el 16 de marzo de 1602 estas palabras. « Este colegio está hecho un paraiso, tal, que certifico a V. P. no he visto cosa mejor ni acá ni en España. Han ayudado y ayudan mucho a esto los Padres Visitador y Provincial que V. P. nos dió; que a todo género de gentes han parecido dos ángeles venidos del cielo, dejando a todos por donde pasan hechos unas encendidas ascuas. El Padre Diego Alvarez, Rector, es persona muy acabada en todo » [1]. Y en efecto se mostró acabado y prudente Superior en una determinación que por entonces tomó y fué el moderar el fervor indiscreto de algunos que pretendían dedicar todas las fuerzas de la provincia a trabajar con los indios.

El P. Aquaviva desde Roma y los PP. Páez y Cabredo en el Perú exhortaban fervorosamente a procurar la conversión de los indios. Con esto se despertó en toda la provincia un entusiasmo tal por catequizar a los infieles, que el Rector del Cuzco creyó necesario tirar de la rienda y llamar la atención de los Superiores hacia otros puntos que merecían mucha consideración. En una carta gravísima que dirigió al P. Aquaviva, asienta como cosa cierta y averiguada, que el principal ministerio de la provincia del Perú es la conversión de los indios. Tambien admite, que el setenta por ciento de los Padres deben consagrarse más o menos a este oficio, aprendiendo para ello alguna de las lenguas indígenas; pero es necesario prevenir varios inconvenientes que pueden nacer de esto. Y el primero que nota el P. Alvarez de

[1] *Peruana. Historia,* I, n. 75.

Paz es la distracción demasiada que padecen nuestros operarios, trabajando en reducir a los infieles. Ha observado él que algunos de estos Padres, después de andar por montes y aldeas en busca de los salvajes, vuelven a casa algo distraídos y no se acomodan bien a la observancia regular. Además debe tenerse presente, que en la provincia del Perú vivimos a la sombra de los españoles, con las limosnas de los españoles, y que hemos de reclutar nuestros religiosos entre los hijos de los españoles. Por consiguiente, es indispensable tener hombres doctos y prudentes, que sepan tratar con fruto y aprovechar a los españoles. En toda provincia de la Compañía son necesarios hombres de ciencia y de gobierno. Tales cualidades no se adquieren andando por los montes en busca de los indios [1]. Esta sofrenada del P. Alvarez de Paz fué sin duda un oportuno preservativo contra la indiscreción que se insinuaba en una obra tan loable.

Gobernó el colegio del Cuzco hasta el año 1605. Entonces le impusieron un oficio, en que seguramente no había pensado antes. Despues de cuatro años de viaje, había vuelto de Europa el P. Diego de Torres, enviado como Procurador por la Congregación provincial del Perú. Acompañábale una lucida expedición de cuarenta y cinco religiosos reclutados en las provincias de Italia y España. Llevaba consigo la respuesta, o por mejor decir, dos respuestas del P. Aquaviva sobre el grave negocio de dividir la provincia. Desde el Perú habían propuesto a Su Paternidad, que se formasen dos viceprovincias, una al norte con el colegio de Quito y las vastas regiones de Nueva Granada, y otra al sur con los domicilios de Santa Cruz de la Sierra, Potosí y Chuquisaca y las misiones de Tucumán y Paraguay. Al principio el P. General aprobó sin dificultad este proyecto. Mas he aqui que mientras el P. Diego de Torres discurría por los colegios de Italia y España buscando misioneros, faena que le duró más de un año, recibiéronse en Roma varias cartas de Tucumán, en las que se manifestaba la extrema necesidad espiritual de aquellas regiones y juntamente el grandísimo deseo que sentían los españoles de ver allí domicilios de la Compañía. Estas cartas hicieron profunda impresión en el P. Aquaviva.

[1] *Peruana. Historia,* I, n. 59, la carta es del 12 de Diciembre 1601.

Pensó despacio en el asunto, mandó encomendarlo a Dios con especiales oraciones en Roma, y después de ofrecer él mismo varias misas a este fin, determinó modificar el proyecto de división que antes había aprobado. El 9 de Febrero de 1604 escribió al P. Diego de Torres, anunciándole, que dejando la viceprovincia septentrional, como se había trazado, se formase al sur del virreinato una provincia aparte e independiente con las regiones del Paraguay, Tucumán y Chile. Nombrábale a él mismo, primer Provincial de esta provincia. En el mismo sentido escribió al Provincial del Perú[1].

El P. Diego de Torres recibió estos despachos en Valladolid y no mucho después se embarcó para las Indias con todos sus compañeros. Llegó a Lima ya entrado el año 1605 y entregó al P. Esteban Páez, que había sucedido en el provincialato al P. Cabredo, los despachos que llevaba. Gran perplejidad sintieron el Provincial y los consultores al leerlos. Ya habían sabido por cartas la primera resolución de Aquaviva, y habían empezado a disponer las cosas para formar las dos viceprovincias. Pues cuando ahora se encontraron con la segunda resolución, quedaron extrañamente sorprendidos. Después de varias consultas y vacilaciones, juzgó el P. Páez, que ya no se podía volver atrás de lo comenzado, y asi promulgó la primera división, proclamó las dos viceprovincias y designó al P. Diego de Torres por Viceprovincial de Quito y Nueva Granada, y al P. Alvarez de Paz por Viceprovincial de Santa Cruz de la Sierra o Tucumán. En seguida escribió una sincera relación de lo hecho al P. Aquaviva.

Mientras venía la respuesta de Roma, el P. Alvarez de Paz ejercitó como dos años el delicado oficio que se le había confiado. En la Congregación provincial peruana de 1606, celebrada en Lima, aparece su nombre con el título de Viceprovincial del Tucumán. Nada sabemos de lo que ejecutó en este oficio. Es de suponer, que procuraría mantener el *statu quo*, previendo lo que luego sobrevino. Efectivamente el P. General no aprobó lo obrado en Lima. Escribió al P. Páez satisfaciendo a sus razones y mandándole en-

[1] Véase más extensamente este hecho en mi *Historia de la Comp. de J.*, IV, p. 629.

viar al Tucumán al P. Diego de Torres, suministrándole algunos sujetos, para establecer la nueva provincia. Cumplióse a la letra lo mandado. Abandonando las tierras de Nueva Granada, el P. Torres presentóse en Lima, y con trece sujetos que le facilitaron, encaminóse al Tucumán y Paraguay en la segunda mitad de 1607.

Con esto cesó en su cargo de Viceprovincial el P. Alvarez de Paz y fué llamado al colegio de Lima, donde le hicieron prefecto de estudios. Muy bien cuadraba este oficio a su carácter tan propenso por una parte al trato con Dios y por otra tan aficionado a los libros. En este tiempo debió adelantar más que nunca en la composición de los doctísimos tratados ascéticos, que por entonces empezaban a salir a luz, como luego veremos. A los dos años, en 1609, el P. Rodrigo de Cabredo, Rector del colegio de Lima, fué mandado a la provincia de Méjico por el P. Aquaviva con el cargo de Visitador. Con esta ocasión fué puesto a la cabeza del colegio limense el P. Alvarez de Paz, y lo gobernó pacíficamente por espacio de siete años. En las actas de la Congregación provincial peruana de 1612 aparece nuestro asceta junto con el P. Páez como diputado para escoger los postulados que se debían enviar al P. General. Esta distinción suele ser muy significativa en nuestras congregaciones, y en efecto, no cabe duda de que los PP. Esteban Páez y Alvarez de Paz eran los dos sujetos más insignes, que con el Provincial, Juan Sebastián de la Parra, poseía por entonces la provincia del Perú. Muerto a los dos años el P. Páez, la voz común había designado el P. Alvarez de Paz para suceder en el provincialato al P. Juan Sebastián.

Y no se engañaron. Apenas concluída la séptima congregación, el nuevo General de la Compañía, Mucio Vitelleschi, envió al Rector de Lima la patente de Provincial. No he podido averiguar el día preciso en que el P. Alvarez tomó posesión de su nuevo cargo; pero indudablemente debió ser o a fines de 1616 o a principios de 1617. Lo primero que hizo fué urgir fervorosamente la observancia regular, en lo cual tal vez no guardó la debida prudencia y declinó al extremo del rigor. El 17 de Junio de 1619 el P. General le dirigió una amonestación, advirtiéndole que no llevase las cosas tan por los cabos, y se guardase de ciertas expresiones duras que habían desconsolado a sus súbditos. Por ejemplo,

le habían oido decir, « *si no hacéis esto, os echaré de la Compañía* ». Estas amenazas causan ruines efectos [1]. No sabemos si este aviso llegó a manos del Provincial, que murió medio año después.

Una obra grande promovió Alvarez de Paz durante su provincialato, y fué la extirpación de las idolatrías ocultas que se descubrieron por entonces entre los indios del Perú. Habíase empezado esta obra el año 1610 por indicación del Doctor Francisco Dávila, cura párroco de San Damián en la provincia de Huarochiri, a pocas leguas de Lima. Este celoso sacerdote, recorriendo varios pueblos de aquella provincia y haciendo sagaces preguntas a los indios, vino a descubrir muchos ídolos ocultos de todas formas y tamaños, que eran adorados por los indios ya bautizados de aquella provincia. Comunicó el negocio con D. Bartolomé Lobo Guerrero, Arzobispo de Lima, y con el Marqués de Montesclaros, Virrey del Perú. Ambas autoridades resolvieron aplicar eficaz remedio a tal desorden, y para esto nombraron Visitador al mismo Sr. Dávila, disponiendo que le acompañaran en la visita los PP. Felipe de Tapia y Luis de Cañaveral, de la Compañía. Los tres recorrieron durante algunos meses la doctrina de Huarochiri y la de San Pedro, examinaron a los indios sospechosos, y el Visitador con autoridad de juez, los jesuítas con dulzura de Padres, les indujeron a manifestar los ídolos ocultos que veneraban. Hasta mil seiscientos llegaron los ídolos recogidos en esta visita. Todos fueron transportados a Lima y quemados públicamente en la plaza. A los indios hechiceros que sostenían aquel culto, se les impuso un ligero castigo, y a todos los engañados por ellos se les reconcilió con la Iglesia y se les persuadió a detestar semejante abominación [2].

Repitióse la visita en los años siguientes, recorriendo varios pueblos de la diócesis de Lima, y siempre se recogió notable fruto, pues si era doloroso descubrir tales miserias en los indios, consolaba la sinceridad con que éstos admitían la corrección y detestaban sus culpas. Al Marqués de Montesclaros sucedió en el virreinato del Perú el Príncipe de Esquilache y entonces se tomó

[1] *Hispania. Epistolae Soli*, 1603-1620. A Alvarez de Paz, 17 Junio 1619.
[2] *Peruana. Literae annuae*, 1610.

con más calor esta obra. De 1617 a 1620 se trabajó infatigablemente en la empresa de desenterrar ídolos y convertir idólatras. El Virrey nombró tres visitadores y el P. Alvarez de Paz nueve jesuítas, para que les auxiliaran en su comisión. El ya conocido Francisco Dávila con tres jesuítas debía visitar las tierras de Guamahies, Conchucos y Huánuco. El Doctor Diego Ramirez con otros tres jesuítas fué destinado a la provincia de Huailas y por último el Doctor Hernando de Avendaño se encaminó al corregimiento de Chacay. Uno de los jesuítas que le acompañaban era el P. Pablo José de Arriaga, que luego escribió un libro interesante sobre esta singular empresa. Segun él nos refiere, empezaron las visitas en Febrero de 1617 [1].

Con honda pena averiguaron los visitadores el gran número de indios que existían inficionados con la idolatría, pero no desmayaron en la empresa. Existe una relación bastante difusa, enviada al Rey por el Príncipe de Esquilache, de los pueblos recorridos en esta visita y de los bienes espirituales que se lograron. Según esta relación, fueron visitados setenta y tres pueblos, todos los cuales llevan el nombre de algun Santo y después algun genitivo tomado de las lenguas indígenas, como *Santiago de Chilcas*, *San Francisco Otuc*, etc. Imposible es retener en la memoria nombres tan estrambóticos. Sin detenernos a referir lances particulares, nos contentaremos con referir el resultado de estas visitas. Según la relación citada, fueron absueltos del pecado de idolatría *in foro externo* 20.893 indios, fueron descubiertos y castigados ligeramente 1618 maestros o hechiceros que promovían la idolatría, fueron recogidos 1769 ídolos principales, y otros dioses menores en número de 7288. Si a esto se agregan 1365 cadáveres a quienes tributaban supersticiosa veneración los indios, entiéndese la gran multitud de objetos idolátricos que nuestros misioneros quitaron de la vista a los infieles [2]. Complctóse esta obra benéfica fun-

[1] *Extirpación de la idolatría del Perú*, Lima, 1621, véase la p. 7.

[2] Sevilla, Archivo de Indias 70, 1, 38: *Relación de los medios que se han puesto para la extirpación de la idolatría de los indios deste Arzobispado de los Reyes, y de los pueblos que se han visitado en el tiempo que ha que gobierna el Excmo Sr. Príncipe de Esquilache*. Es anónima, la envía el mismo Príncipe a Felipe III con fecha 18 de Abril 1619.

dando en Lima dos casas, una para reclusión de los principales hechiceros y otra para educar esmeradamente a los hijos de los caciques.

Siendo esta obra tan apostólica y tan propia del Instituto de la Compañía, no nos maravilla que la tomase tan a pechos el fervoroso P. Provincial. Lo que sí nos ha sorprendido es ver al gran asceta, al varón contemplativo, descender, come quien dice, al campo de batalla y terciar en un negocio de altísimo interés para la política colonial de España. Sabido es, que desde la segunda mitad del siglo XVI empezaron a menudear las incursiones de piratas ingleses y holandeses en las costas de América. Debieran los españoles prevenirse contra los asaltos y fortificar oportunamente los puertos y ciudades de Ultramar, pero aunque se hizo algo, era muy poco en comparación de le que pedía la necesidad. La ciudad de Lima situada a dos leguas del mar, no tenía fortificaciones. El año 1618 dejáronse ver cerca del Callao algunos navíos de piratas, y sintióse, como era natural, gran consternación entre los habitantes de Lima. Observando el P. Alvarez de Paz el peligro inminente que corría una ciudad tan rica, de caer en manos de los piratas, dirigió al Virrey una carta enérgica, rogándole que se amurallase la capital del Perú. Vamos a trasladar algunos párrafos eloquentes de esta carta, que no carecen de interés para la historia política de nuestras colonias americanas. Dice así con fecha 25 de Julio 1618:

« El rebato de ayer con la nueva de cinco navíos de enemigos y la inquietud y aflicción desta ciudad, que vimos los que estamos presentes, da lugar a que hablemos y representemos a V. Excelencia lo que conviene para el servicio de Dios Nuestro Señor y del Rey cuyos vasallos somos. Y quiero dar principio a esta carta con decir, que se me debe dar más crédito que a otros, por ser cosa manifiesta, que en lo que dijere no me puede mover interés, ni afición ni aversión ninguna, ni otra razón humana más que el deseo del bien público, y porque por ser tan antiguo en este reino, que ha que estoy en él treinta y tres años, y por haberle corrido todo, no una sino tres veces, y haber tratado con tanta diferencia de gentes grandes y pequeñas, y haber penetrado los pechos de muchos, puedo saber mejor que otros el estado que

tiene. Este, Señor, es miserabilísimo por muchas causas, largas de referir, y padece evidente peligro de perderse, por estar lleno de gente poco contenta y menos quieta, con aprensiones que les deben y no les pagan, y deseosa de tumultuar. El impedimento que esto tiene es no haber algún hombre brioso, que quiera hacer cabeza y amparar tanto perdido; que si lo hubiese, veríamos tan grandes desconciertos y atrevimientos, cuantos no se podrían imaginar. De aqui colijo, que si ingleses o fridelingos (holandeses), o lo que son estos enemigos que pasan por acá, tuviesen alguna buena dicha para sí y mala para nosotros, y pusiesen una vez el pie en tierra, sería dificultoso echallos de ella y conservar este reino para Su Majestad. Porque tengo por sin duda, que tanta gente descontenta y de mala conciencia, a su sombra se atrevería a lo que ahora desea y no se atreve, y que se harían a una con ellos para nuestra destrucción.

¿Pues qué si volvemos los ojos a tanta multitud de negros esclavos, cargados de trabajos, a quien los enemigos que vinieron ahora tres años dijeron que venian a libertallos y a que fuesen todos hermanos, y regalaron por esta cuenta a no sé cuántos que prendieron, sentándolos a su mesa? Pues qué, si a los indios tan oprimidos con mitas, con agravios de encomenderos, de corregidores y aun de curas, y tan apretados con las minas de plata y azogue, a quien tambien decían que venían a libertar? Qué podemos esperar, sino una miserable e irreparable ruina? Lloramos, Señor, y condolémonos los que miramos las cosas sin pasión y sin este deseo insaciable de enviar mucha plata a España, para adular al Rey Nuestro Señor y tenelle contento, de que haya quien hable mal de los presidios y de las defensas que se hacen para defender esta tierra, de que digan acá y escriban al Consejo *ut quid perditio haec?* Como si se perdiese lo que se gasta en guardar la fuente de donde mana la plata, que si no la guardamos, ha de manar no hacia España, sino hacia Inglaterra.

Ahora tres años, quando surgieron en ese puerto del Callao tres solos navíos y un patache de enemigos, que pudieran echar en tierra no sé si cuatrocientos hombres, se juntaron en la playa dos o tres mil para la defensa. Pero qué hombres! Mercaderes, gente de plaza, muy galanes y almidonados, sin esperiencia ni maña

para dar fuego a un arcabuz, con la munición tan a propósito, que las pelotas no cabían por la boca del cañón, y con las dagas las partían y hacían pedazos. Oí decir a gente práctica, haber sido tan grande el temor de estos nuestros defensores, o a lo menos los indicios de él, que si solos trescientos hombres se atrevieran a saltar en tierra, saquearan a Lima con tanta facilidad, como a la más flaca aldea de Castilla. Pues si viniesen veintitres navios, como dicen que vienen, o diez o doce, y resueltos a apoderarse del reino, quién nos ha de defender? ¿Será bueno que roben las haciendas y quiten las vidas y deshonren las mujeres y asalten tantos y tan llenos monasterios de monjas y otros recogimientos y destruyan los templos y profanen las imágines y reliquias y se vayan haciendo burla de la nación española tan temida en el mundo y se acabe de perder la reputación? » [1].

Con esta elocuencia persuadía el P. Alvarez de Paz que se amurallase la ciudad de Lima. Un mes después, el 1 de Setiembre repetía la carta insistiendo en la misma idea. « Si, lo que Dios no quiera, dice, los herejes tomasen esta ciudad, después de saqueada, qué pedirían por dejarla? Ofréceseme que pedirían tres o cuatro millones, y hablando en leyes de mando y de guerra, harían muy bien, y muy neciamente en dejarla por menos. Porque si en su opinión y en la verdad es una de las más ricas del mundo, dislate sería en los que vienen a robar, no pedir un muy excesivo rescate. Mejor es, Señor, guardar los dos o tres millones para Su Majestad y para los ciudadanos que la habitan, y con el otro millon que resta, fortificarla (que aun no se gastará tanto) y ponerla de suerte, que moralmente hablando no tenga que temer » [2]. Por último en carta de 19 de Diciembre del mismo año 1618, ofrece en su nombre y en el de toda la Compañía hacer cuanto pueda una Orden religiosa para la fortificación de la plaza, y desde luego acepta cualquiera contribución que se crea oportuno imponer a los monasterios y casas religiosas de Lima, para sufragar los gastos de la muralla. Loable era el patriotismo y acertada la prudencia que dictó estas líneas al P. Alvarez de Paz; pero sucedió en este

[1] Sevilla. Archivio de Indias, 70, 1, 38.
[2] *Ibid.*

negocio lo que en tantos otros de la antigua España. Se le agradeció el aviso y no se hizo nada.

Entretanto continuaba nuestro fervoroso Provincial gobernando tranquilamente a los jesuitas que ocupaban las vastas regiones que hoy forman las repúblicas de Perú y Bolivia. En 1618 celebró congregación provincial, y en ella se deliberó despacio sobre ciertas fundaciones que se nos ofrecían en varias poblaciones del Perú, como Lambayeque, Pisco y Saña. El Virrey deseaba vivamente, que entrasen los jesuítas en la primera de estas doctrinas, porque, como él decía, ninguno de los cuatro curas que había en Lambayeque sabía la lengua de los indios, y estos infelices se veían allí destituídos de todo auxilio espiritual [1]. El P. Provincial se inclinaba a aceptar la proposición, pero el Obispo de Trujillo, a cuya diócesis pertenecía Lambayeque, resistió tan fuertemente al proyecto, que fué necesario recoger velas y renunciar por entonces a la fundación [2]. El P. Alvarez de Paz no abrió ningun domicilio nuevo de la Compañía en los tres años que duró su provincialato.

Antes de terminarlo, Dios Nuestro Señor le llamó para si. Desde años atrás la salud del P. Paz era bastante quebradiza. Visitando la provincia llegó al Colegio de Chuquisaca por Noviembre de 1619. Terminada por Diciembre la visita de este domicilio, los Nuestros y varias personas de la ciudad le quisieron detener algun tiempo más, para que se repusiese de sus ordinarias fatigas. No accedió el santo varón a estos ruegos, diciendo que debía ir a Potosí para morir allí. Fuese profecía, fuese previsión natural, el hecho efectivamente se cumplió. Llegó a la gran ciudad minera la víspera de Navidad de 1619. Aunque no era muy conocido de los ciudadanos, sin embargo salieron a recibirle varias personas principales, y eran muchos los que le saludaban afectuosamente desde las ventanas y balcones. Al instante empezó la visita del colegio con una fervorosa plática que dirigió a nuestra comunidad.

El dia de Año nuevo, fiesta titular de la Compañía, predicó en nuestra Iglesia a un concurso inmenso de fieles, y el esfuerzo que hizo en este sermón le dejó sumamente descaecido. La tarde

[1] Sevilla. Archivo de Indias, 70, 1, 38. Esquilache al Rey, 27 Marzo 1619.

[2] En el mismo legajo 70, 1, 38 del Archivo de Indias puede verse una carta terrible del Obispo al P. Alvarez de Paz.

de ese día solían hacer las cofradías de los indios, dirigidas por los Nuestros, una solemnísima procesión, en la que iban más de quinientas hachas encendidas. El P. Provincial quiso naturalmente presenciar este acto piadoso, pero observó que no podía tenerse en pie, y asi hubo de estar sentado en una silla en sitio oportuno, mientras pasaba la procesión. De allí le llevaron a la cama. Al día siguiente empezó a sentir unas cámaras continuas que le dejaron sumamente extenuado. Acudieron a curarle los dos mejores médicos de Potosí, pero no lograron reanimar la postración del enfermo. Conociendo este su peligro, llamó al P. Rector el día 7 de Enero e hizo con él confesión general de toda su vida. Pidió después los Santos Sacramentos. Opinaban los médicos que no era menester apresurarse tanto, pues la enfermedad, aunque grave, no había llegado al último extremo. Detuviéronse por esto algun tanto; pero el día 9, repitiendo sus instancias el Provincial, le fueron administrados el Viático y la Extrema Unción. Recibidos estos Sacramentos, llamó a su socio y le mandó escribir algunas cartas sobre negocios tocantes al gobierno de la provincia. Despachada esta diligencia, ya no pensó más en los negocios del mundo. Una semana vivió todavía y toda la pasó en continuos coloquios con Jesús y María y los Santos del cielo.

El 17 de Enero de 1620, llamó al P. Rector y le pidió que le dijese la recomendación del alma, pero que se la dijese despacio, pues quería entenderlo todo y responder a todo. Así se hizo. Lloraban de ternura los circunstantes al observar el fervor con que el moribundo pronunciaba la palabra *Credo*, al proponerle los artículos de la fé, segun la fórmula española antigua. Cuando se estaba terminando la recomendación, pidió la vela de bien morir y la estrechó en su mano, tomó con la otra el crucifijo y le besó despacio primero los pies, luego una mano, después la otra y por fin apretó fuertemente los labios a la llaga del costado con tiernísima devoción. Ya no se movió más. En esta actitud, pegados los labios con el costado del crucifijo, expiró dulcemente el P. Diego Alvarez de Paz. Difundida la noticia de su muerte por la ciudad, acudió devotísimo concurso a venerar el cadáver. Durante nueve días continuos se celebraron solemnes funerales, pues no solamente los jesuítas, sino también los franciscanos, los dominicos, los mer-

cedarios y otras corporaciones de Potosí se esmeraron a porfía en tributar honores fúnebres al difunto. La memoria del P. Alvarez de Paz fué venerada en todo el Perú como la de un santo [1].

II. — La obra.

Todo lo que publicó el P. Alvarez de Paz es propiamente una obra. Es verdad que dió a luz tres grandes tomos en folio, en tres tiempos diferentes y con tres títulos distintos; pero si bien se mira, esos tres volúmenes no son sino tres partes de un todo grandiosamente pensado y sabiamente distribuido. En 1608 el celebre impresor de Lyon, Horacio Cardon, presentaba al público el primer tomo con este título: *De vita spirituali ejusque perfectione libri quinque.* Cinco años después, en 1613, el mismo infatigable impresor ofrecía otro volumen todavía más grueso, cuya portada decía : « *De exterminatione mali et promotione boni libri quinque* ». Por último, en 1617, aparecía el último tomo : « *De inquisitione pacis sive studio orationis libri quinque* ». El mismo Alvarez de Paz nos deja entender que consideraba a estos tres volúmenes, como partes de un todo, cuando en el último capítulo del tercero escribe estas palabras : « Damos inmensas gracias a Dios, porque en estos quince libros hemos manifestado, no lo que somos nosotros, sino lo que debiéramos ser, y lo que son aquellos que perfectamente sirven a Dios y se consagran a él con todo su corazón » [2]. Los quince libros eran, pues, una obra ascética dividida en tres volúmenes [3].

[1] Todos los pormenores de la enfermedad y muerte del P. Alvarez de Paz los tomamos de una extensa relación contemporánea que se conserva en Madrid, Academia de la Historia, *Papeles de Jesuítas*, 12, 15, 4/109. Lleva este título: « *Relación de la enfermedad, muerte y entierro del P. Alvarez de Paz, Provincial de la Compañía de Jesús desta provincia del Perú* ». Es anónima y por el contexto se ve que está escrita por uno de los Padres del colegio de Potosí, que rodeaban el lecho del moribundo.

[2] « Immensas Deo grates referimus, quod in his quindecim libris, non quidem quales nos essemus, sed quales esse deberemus, et quales sunt, qui Deo perfecte serviunt, et ex toto corde ipsi se consecrant, manifestavimus ».

[3] El moderno editor, Luis Vives, los ha publicado (1875) en seis tomos más manejables. Pueden verse en Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* art. *Alvarez de Paz,* la serie de ediciones parciales que se han hecho de algunos libros de esta extensa obra.

Más clara todavía aparece esta unidad de pensamiento en una página que escribe el autor a la entrada del primer tomo. La intitula: « *Argumentum totius operis* », y el argumento que nos presenta no es tan solo del primer tomo, sino de todos tres, los cuales aparecen aqui divididos cada uno en sus cinco libros. El objeto del P. Alvarez de Paz parece haber sido explicar en estos tres tomos un curso completo de ascética, esto es, presentar a los lectores toda la doctrina que pueden desear, asi para santificarse perfectamente a si mismos, como para dirigir acertadamente a las almas que caminan a la perfección evangélica. Vamos a declarar sucintamente el procedimiento del autor en cada uno de estos tres tomos.

El objeto del primero es declarar en qué consiste la naturaleza y la perfección de la vida espiritual. Pudiera creerse a primera vista, que el P. Alvarez de Paz confunde la vida espiritual con la religiosa, y en efecto los textos que cita, los ejemplos que trae, el género de vida que describe, todo induce a creer, que para el autor el buen religioso es quien mejor realiza en la práctica el ideal del varón perfecto que se trata de proponer a la imitación de las almas buenas. Con todo eso, no es lo mismo la vida espiritual y santa, que conviene a todos en cualquier estado en que se hallen, y la vida del hombre que ha pronunciado los votos religiosos y vive en el seno de una orden que profesa determinada regla aprobada por la Iglesia. El P. Alvarez tendrá cuidado de explicarlo a su tiempo.

En el primer libro de este tomo se nos ponen a la vista dos cuadros, por un lado la vida mundana con todas sus miserias y corrupción, y por otro la vida religiosa en la que campean las admirables virtudes y excelencias de la vida espiritual. La vocación divina, el trato familiar con Dios, la defensa contra las tentaciones, los dones del Espíritu Santo que enriquecen al religioso, la providencia divina que le protege, estas y otras excelencias de la vida espiritual las declara el P. Alvarez de Paz con la plena convicción de quien las conoce y con la íntima satisfacción de quien las goza. ¿Pero en qué consiste precisamente la sustancia de la vida espiritual? Esto se nos explica en el libro segundo. Considerada en su principio, la vida espiritual es la gracia santificante, que nos reviste de fuerzas sobrenaturales para los actos virtuosos.

Considerada en su ejercicio, son esos mismos actos buenos y santos que se ejecutan con el auxilio de la gracia. ¿Y cuales serán en particular estos actos? Aqui se extiende el autor, manifestando quince grados o quince géneros de actos, en que deben esmerarse las personas espirituales. Los cinco primeros son de los incipientes, los otros cinco pertenecen a los proficientes y los cinco últimos se quedan para los perfectos.

Declarado lo que es la vida espiritual en sus actos, emprende Alvarez de Paz la gran cuestión de los estados en que se presenta a nuestros ojos esta vida. Propone la clásica distinción de la vida espiritual en *activa, contemplativa y mixta,* y por de pronto con gran copia de erudición escrituraria, defiende que estas tres vidas se ven delineadas y aconsejadas por Dios en los sagrados Libros. Despachado en siete capitulos este trabajo preliminar, nos explica en otros seis capitulos la *sustancia,* el *fin* y el *oficio* de la vida activa, hace lo mismo después con la contemplativa y por último se explaya en once capítulos analizando la índole y excelencias de la vida mixta, que prefiere a las dos precedentes.

Ya conocemos la naturaleza de la vida espiritual. Pasemos al libro tercero, y en él se nos enseñará la perfección de esa vida. ¿En qué consiste la *perfección*? No en las gracias *gratis datas,* que Dios reparte como es servido. No en el cumplimiento de los consejos evangélicos, aunque estos sean medios excelentísimos para alcanzarla. No en la observancia de algunos preceptos del decálogo. La perfección consiste en la caridad de Dios y del prójimo. Y esta caridad se entiende no del amor de concupiscencia que nos lleva hacia Dios, como a nuestro mayor bien, sino del amor de perfecta amistad, y este amor no ha de ser solamente afectivo, sino efectivo, y no de cualquier modo sino en un grado excelente. Asentado este principio, dedica el autor veintidos capítulos a explicarnos la caridad para con Dios y otros veintiocho a manifestarnos la caridad con el prójimo en sus diversos actos, oficios y cualidades. Estas dos exposiciones de la caridad me parecen lo mas sólido, cumplido y magistral que hay en todo este primer volumen.

Pudiera con esto darse por terminada la obra, pues ya se ha agotado lo que anuncia el titulo: « *De vita spirituali eiusque per-*

fectione ». Y sin embargo nos hallamos poco más que a medio camino. Viene el libro cuarto y por de pronto se nos exponen aquellas apacibles comparaciones con que la Sagrada Escritura declara la excelencia de la perfección, como la dracma perdida, el tesoro escondido, la margarita preciosa, la ciudad sobre el monte, etc. Dilátase después el P. Alvarez en explicar las obras de virtud que brotan espontáneamente de la caridad y los beneficios exquisitos con que Dios galardona ya en esta vida a los hombres espirituales y perfectos. Magnificamente habia escrito sobre esta materia Fray Luis de Granada en su *Guía de pecadores*, y ya supondrá el lector, que no nos pasa por el pensamiento comparar en elocuencia al sabio asceta toledano con el facundo y fervoroso dominico. Pero si se atiende tan solo al caudal de doctrina, permítasenos afirmar sin miedo, que nos parece más completo y acabado el P. Alvarez de Paz. Termina este su primer tomo con el libro quinto que tiene caracter de parenético, pues ofrece todas las razones que nos exhortan a seguir el camino de la perfección evangélica.

Abramos ahora el tomo segundo, más voluminoso que el primero. Ya conocemos la naturaleza de la vida espiritual y de la perfección evangélica. Ya hemos aprendido sus cualidades y excelencias, sus gracias y privilegios, sus frutos y provechos así en este mundo como en el otro. Ahora se trata de reducir a la práctica esa vida, de poner por obra la perfección cristiana. Esto nos enseña el P. Alvarez de Paz en el tomo segundo. Toda la práctica de la virtud se condensa, como es sabido, en aquellas célebres palabras del Real Profeta, « apártate del mal y obra el bien », *declina a malo et fac bonum* (Ps. 36, 27). Estas palabras sugirieron a Ricardo de San Víctor una obra, cuyo título adopta nuestro autor: « *De exterminatione mali et promotione boni* ». Exterminar el mal, promover el bien, tal es el objeto que se propone enseñarnos el asceta toledano en los cinco libros que forman este tomo. Los dos primeros se enderezan a apartarnos del mal, los tres siguientes nos conducen paso a paso a la práctica del bien.

Empieza el libro primero por lo más elemental y rudimentario, o sea, por la fuga de los pecados mortales, condición necesaria para entrar en la vida espiritual, y después declara con alguna más detención los remedios para evitar los pecados veniales. Tras esto

discurre largamente el autor sobre la extinción de los vicios, que él considera como distintos de los pecados. Efectivamente el pecado, mortal o venial, es un acto malo. El vicio es una inclinación a pecar. Es, dice Alvarez, una enfermedad del alma que estraga la sanidad de la virtud, es una deformidad que desluce la hermosura del alma, es una torcedura que quita la rectitud de las virtudes, es una afección permanente que inclina a la obra mala [1].

Va recorriendo el autor los principales vicios, y son los llamados pecados capitales, y en diez y nueve capitulos explica los medios que pueden darse para vencerlos. Complemento de esta materia es la doctrina sobre la victoria de las tentaciones.

Parece que nada falta para completar la doctrina ascética sobre la destrucción del mal. Y sin embargo ahora viene lo mejor, cual es el tratado magistral sobre la mortificación, que forma el libro segundo y ocupa cerca de trescientas páginas en la edición de Luis Vives. Considera a esta virtud el P. Alvarez como medio universal e indispensable para llegar al exterminio del mal. Pero obsérvese bien, cómo entiende esta virtud y el título que impone a este libro. Le llama *De la mortificación de las fuerzas del alma y abnegación del hombre viejo* [2]. Al hablar de los vicios y pecados, se trata de extinguirlos, y por eso al tratado anterior se le intituló: « *De extintione vitiorum* ». Mas al enseñar la mortificación de los sentidos y potencias, no pretendemos, dice Alvarez, extinguir la actividad de ellas, sino preservarle de toda costumbre viciosa [3]. Si se nos permite adoptar una comparación tomada de la industria moderna y que no pudo usar nuestro asceta, diríamos que la mortificación obra como el remolcador amarrado a la popa de un vapor cargado que sale del puerto. El oficio del remolcador no es apagar las calderas y extinguir la fuerza motriz del vapor. Al contrario, ésta debe funcionar con regularidad. Lo que hace

[1] *De exterminatione mali*, l. I, p. II, c. 1.

[2] *De mortificatione virium animae et abnegatione veteris hominis.* — Nótese la errata que se deslizó en el índice de la edición de Luis Vives. En vez de *virium* pusieron *vitiorum*. Es un yerro. De los vicios ya se había tratado en el libro anterior.

[3] Proemio de este libro segundo.

el remolcador es vigilar los movimientos del buque, y si este empieza a desviarse del recto camino, tirar del cable, para impedir que el vapor encalle en la arena. Así hace la mortificación. No impide que vean los ojos, que oigan los oidos, que hable la lengua, que ame la voluntad. Su oficio es tirar del cable a estas potencias, para que no se desvíen a lo prohibido y nos hagan encallar en algún pecado. En la parte primera de este libro explica el autor la doctrina general de la mortificación, en la segunda nos enseña a mortificar los sentidos exteriores y en la tercera las potencias interiores del alma.

Exterminado el mal, veamos como procederemos para practicar el bien. Esto nos enseña en términos generales el libro tercero, que trata de la adquisición de las virtudes: « *De adeptione virtutum* ». Definido el objeto y la excelencia de la virtud en general, pasa revista, como si dijéramos, el P. Alvarez, a las virtudes teologales y morales, y habiéndonos declarado la naturaleza de cada una, manifiesta después los medios que se deben adoptar para adquirirlas y acrecentarlas. En este punto no se contenta con generalidades, sino que descendiendo a las prácticas de la vida cuotidiana, como son, misa, oración, examen de conciencia, rosario, etc., va precisando las obras santas que el hombre espiritual debe ejercitar cada día, cada mes, cada año y toda la vida, para conservar la virtud y acrecentarla cuanto es posible en este mundo. Viene luego el libro cuarto que está consagrado a explicar la virtud de la humildad, fundamento de toda la vida virtuosa y por último el libro quinto expone los votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia, que son, como dice Alvarez, tres seminarios de todas las virtudes. En este libro es donde se contrae ordinariamente a la vida religiosa, aunque manifestando de tiempo en tiempo, cómo pueden y deben ejercitar estas virtudes las personas espirituales, que no han abrazado el estado religioso.

Merece especial atención el tomo tercero del P. Alvarez de Paz, que es un tratado completo de la oración, considerada en todas las formas posibles en esta vida. Desde el título mismo del tomo se adivina el carácter del autor, enamorado extraordinariamente de la contemplación, y aficionado tal vez más de lo justo en un jesuíta, al recogimiento de la celda y al dulce trato con Dios.

Leemos en la portada: « *De inquisitione pacis sive studio orationis* ». Para otros ascetas la oración es principalmente un medio que se toma con el fin de practicar la virtud y adelantar en el servicio divino. Alvarez de Paz, sin descuidar la doctrina de la oración como medio (en su tomo no falta nada de cuanto se ha escrito sobre la oración) se esmera principalmente en presentarnos la oración mental, como término de la vida perfecta, como descanso después de la tribulación, como paz sobrenatural de que goza el alma, cuando después de rudas batallas reposa dulcemente en los brazos de Dios. Examinemos por partes este tratado, el más extenso que hemos visto sobre la oración y la contemplación.

Empieza el libro primero demostrándonos con gran copia de textos bíblicos y de Santos Padres la necesidad y sublimidad de la oración. A esta parte, que pudiera llamarse proemial, sigue un tratado sobre la oración vocal, principalmente la pública de las horas canónicas. Llegamos a la oración mental, y como ya lo supondrán nuestros lectores, el gran asceta toma muy despacio el explicarnos toda la doctrina que los sagrados doctores han enseñado sobre este punto importantísimo. Define ante todo lo que es la oración mental, fundándola principalmente en las dos célebres ideas de San Juan Damasceno: *ascensus in Deum, petitio decentium a Deo*, declara cómo se puede subir a Dios y negociar con él mediante los actos del entendimiento y la voluntad, expone largamente las diversas formas que puede haber en meditar los misterios divinos y las verdades reveladas, e indica el progreso que puede haber en la oración mental hasta alcanzar su término, que es la contemplación. Al llegar a este punto se detiene el autor y cierra el libro primero, reservando la materia delicada de la contemplación para el último libro de este tomo.

El libro segundo se intitula: « *De las cosas que preceden, acompañan y siguen a la oración mental* ». Aquí aprendemos por de pronto las buenas disposiciones, ya remotas, ya próximas, que debemos procurar para orar bien, asi como los estorbos que nos impiden más o menos la buena oración, después se nos explican las circunstancias ya exteriores del cuerpo, ya interiores del espíritu, que en el mismo acto de orar nos pueden elevar hacia Dios o deprimir hacia la tierra, y por fin se nos declaran los efectos

admirables que se siguen de la oración mental, sin omitir algunos peligros de dureza de juicio e ilusiones del demonio, en que pueden incurrir los que oran sin la debida prudencia.

El libro tercero quizá parezca inesperado a muchos lectores. Con deseo de ofrecer materia de meditación a las personas espirituales, el P. Alvarez de Paz escribe une colección de 249 meditaciones. Las 55 primeras que versan sobre el pecado y los novísimos se dirigen a los incipientes, las 94 que siguen sobre los misterios de Jesucristo y María Santísima son para los proficientes, y las últimas 100, que el autor llama contemplaciones sobre los atributos divinos, son para los perfectos. ¿Tendría a la vista nuestro autor, al escribir este libro, las meditaciones del Venerable P. Luis de la Puente? No las cita, pero nos inclinamos a creer que las conocía. El gran asceta valisoletano publicó sus meditaciones en 1605. Este tomo tercero del P. Alvarez no salió a luz hasta 1617. Tiempo había para que entretanto llegasen al Perú las meditaciones del primero. Además hay un parrafito en el maestro toledano, que nos parece clara alusión al P. La Puente. En el proemio de este libro tercero dice: « De las meditaciones que he leido (y he leído muchas) algunas son tan breves, que solo pueden servir a los hombres doctos y ya ejercitados en discurrir; otras son tan largas y prolijas, que los hombres no incultos las desechan por su difusión, y dicen que no tienen tiempo para prevenir por ellas los puntos de su meditación »[1]. O mucho nos engañamos, o estas meditaciones demasiado largas son las del P. La Puente.

Sea de esto lo que fuere, preguntará aqui el curioso lector. ¿Cuáles meditaciones valen más, las de Valladolid o las de Toledo? Responderemos sin vacilar, que en esta parte el P. Alvarez de Paz nos parece inferior al gran doctor valisoletano. Es verdad que muestra mucha precisión de conceptos y distingue con meticulosa exactitud entre los atributos divinos o entre los actos de las diferentes virtudes, pero no alcanza la profundidad de pensamiento y el dominio de la materia que muestra su competidor. El P. Alvarez desmenuza más, pero profundiza menos. Ofrécenos por ejemplo,

[1] Lib. III, *De materia orationis mentalis. Prooemium.*

una contemplación sobre la suavidad de Dios y luego otra sobre la dulzura de Dios. Qué vá de lo uno a lo otro? En una meditación se nos propone que la vida de Cristo es clarísima, y en otra, que es admirabilísima. Habrá diferencia entre las dos cosas, pero diferencia perceptible a los metafísicos, no al vulgo de los lectores que buscan en las meditaciones la práctica edificación del espíritu. En cambio el P. La Puente, sin adelgazar tanto en sutilezas escolásticas, va derecho al fondo de la cuestión, y con admirable maestría desentraña el sagrado texto, declarándonos las verdades de la fe con una comprensión y claridad, que satisface cumplidamente al entendimiento, al mismo tiempo que conmueve suavemente la voluntad. En materia de meditaciones nadie ha igualado todavía al Venerable P. Luis de La Puente.

Pero volvamos al tomo tercero del P. Alvarez de Paz. En los libros cuarto y quinto entra resueltamente el autor en el campo de la mística. Muchas ideas místicas había sembrado en los tratados precedentes y aprovechando ocasiones, había dado prudentes avisos a las almas a quienes Dios lleva por caminos extraordinarios. Con todo eso no cabe dudar, que el carácter general de los dos primeros tomos es ascético. Ahora nos ofrece dos libros, uno sobre la oración afectiva y otro sobre la perfecta contemplación, que pertenecen evidentemente al dominio de la mística. Empieza el libro cuarto indicando los afectos elementales de temor de Dios y aborrecimiento del pecado, que deben ejercitar todas las almas buenas, que salidas del abismo de la culpa, desean con más o menos vehemencia servir a Dios en esta vida. Luego se declaran con más detenimiento los fervorosos afectos de imitar a Jesucristo que deben concebir las almas que van adelantando en el divino servicio, y por último se explaya el P. Alvarez en la exposición de los afectos con que las almas perfectas se unen con Dios. Aquí nos explica el carácter y cualidades de la oración afectiva, de aquella oración que con muy poco trabajo del entendimiento, se une con Dios por medio de santos afectos. El autor nos demuestra la suma perfección a que se puede llegar en este modo de oración y nos previene juntamente de los peligros de ilusiones a que está expuesto este modo afectuoso de tratar con la divina Majestad.

Si el libro cuarto contiene mucho de mística, en el quinto puede asegurarse que no hay una línea que no pertenezca a esta delicadísima ciencia. Trátase en él de la perfecta contemplación, término feliz a donde quiere guiarnos el autor en todo lo que ha dicho sobre la oración mental. Con cuanto cariño la describe al empezar el capitulo primero de la parte segunda! « Es la contemplación, dice Alvarez de Paz, el descanso de los trabajos, el complemento de los deseos, la perfección de las virtudes, el premio de la abnegación, el fin de la oración y el medio más eficaz para alcanzar la pureza de conciencia ». Deseando introducir a los lectores en la práctica de esta virtud, explica ante todo nuestro docto maestro los obstáculos que hay en nuestra corrompida naturaleza para contemplar debidamente y las disposiciones que podemos poner con nuestra industria y diligencia, para que Dios, si fuere servido, nos levante a la mística contemplación. La pureza de conciencia, el desasimiento de los bienes terrenales, la mortificación de las pasiones, la oración retirada y humilde, la atención a las divinas inspiraciones, éstas y otras virtudes que va declarando en la primera parte, nos habilitan para que el Señor nos abra las puertas de su dulce trato y nos admita a su interna comunicación.

Pero en qué consiste la perfecta contemplación? Después de aducir las definiciones de San Agustin, San Bernardo y Ricardo de San Víctor, presenta el P. Alvarez de Paz la suya en estos términos: « Contemplación es la intuición libre, perspicaz y cierta de Dios y de las cosas celestiales, que engendra la admiración, que nace del amor y termina en el amor » [1]. El objeto de esta contemplación son principalmente los atributos divinos, el principio de donde ella procede es el don de sabiduria, que el Espíritu Santo infunde en las almas, y el término a que se encamina es el amor perfecto de Dios. Quince grados distingue en la contemplación, la cual se eleva cada vez más, segun sean mayores las maravillas que descubra, y segun sean más admirables los

[1] « Contemplatio est liber, perspicax et certus intuitus Dei, ac rerum caelestium, admirationem inferens, in amorem desinens, atque ex amore procedens »: *De inquisitione pacis*, l. V, p. II, c. 1.

efectos que en el hombre se causan. El silencio espiritual, el descanso del alma, la unión con Dios, los éxtasis, las apariciones de Cristo, ya corpóreas, ya imaginarias, ya puramente intelectuales, todas estas maravillas que Santa Teresa de Jesús nos declaró en las *Moradas*, las vá exponiendo el P. Alvarez de Paz, no con la ingenua amenidad de la doctora avilesa, pero sí con más orden, con más aparato cientifico y con más precisión en los términos, cual convenía a un maestro versado en las aulas teológicas. Con admirable claridad va escalonando las maravillas espirituales de la contemplación, desde la simple intuición de la verdad, que es el grado primero, hasta la contemplación facial de Dios, propria de los bienaventurados, término feliz al que podemos acercarnos más o menos en esta vida, sin alcanzarlo nunca. Opina nuestro autor, que por privilegio obtuvieron esta gracia Moisés en el monte Sinaí y San Pablo cuanto fué arrebatado hasta el tercer cielo. No todos le acompañarán en esta opinión. Como por vía de apéndice añade al fin un breve tratado sobre la discreción de espíritu.

Tal es en resumen la obra ascética y mística del P. Alvarez de Paz. No es un libro popular, es una vasta enciclopedia, que aspira a reunir todo cuanto se ha escrito sobre materias espirituales. Pudiera compararse nuestro autor en la teología ascética con el P. Francisco Suárez en la dogmática. Como el Eximio Doctor es el gran océano que reune en sus obras todas las corrientes de teología que habían corrido por diversas regiones y escuelas, así la obra del P. Alvarez de Paz es el gran depósito que recibe en su seno todo el caudal de doctrina ascética derramada en variados libros por los Santos Padres y Doctores. Las palabras del Evangelio « *patientiam habe in me et omnia reddam tibi* », que se han aplicado al teólogo granadino, pudieran acomodarse también al asceta toledano. Tenga un poco de paciencia el maestro de espíritu, y hojeando los volúmenes de Alvarez de Paz, hallará indudablemente todo cuanto necesita saber en cualquiera cuestión ascética y mística.

Una diferencia sin embargo se nos ofrece entre ambos autores en punto a erudición. Suárez no solo era versadísimo en Santos Padres y doctores medioevales, sino que estaba perfectamente enterado de cuantas obras teológicas se iban publicando en su tiempo.

Todo libro que saliera de la pluma de Bañes, Molina, Stapleton, Vázquez, Belarmino, Cabrera y de cualquier otro teólogo, pasaba inmediatamente a la mesa del Eximio Doctor, y allí era leído y analizado por aquella cabeza de una capacidad sin ejemplo, que abarcaba todo cuanto entonces se sabía en el mundo. En cambio la erudición del P. Alvarez parece haberse detenido unos ochenta años atrás. Complácese en citar a los Santos Padres de la anti güedad, como San Basilio, Casiano, San Agustin y San Gregorio, explota a manos llenas a los doctores medioevales, como San Anselmo, San Bernardo, Hugo de San Víctor, Santo Tomás, San Buenaventura, Gersón y Enrique Herp, aduce algunos pasajes de nuestro Padre San Ignacio en el libro de los Ejercicios, pero no pasa más adelante. Ni Fray Luis de Granada, ni Santa Teresa, ni Fray Juan de los Angeles, ni San Juan de la Cruz, ni otro alguno de los autores piadosos que por entonces ilustraban nuestra nación aparecen en las páginas del gran maestro toledano. Una vez solamente hemos visto asomar el nombre de la Beata Teresa de Jesús (Alvarez no llegó a verla canonizada) pero no es para aducir textos de sus libros, sino para citar hechos de su vida. ¿Cuál puede ser la causa de esta omisión? Supongo que será la circunstancia de escribir en el Perú. Ya estaba en aquellas regiones nuestro asceta, cuando salieron a luz las obras de Santa Teresa y de otros místicos españoles, y las bibliotecas de Lima no podían estar por entonces tan proveídas como las de Europa de los libros que se iban publicando.

No negaremos que nuestro autor peca de difuso. El defecto que se advierte en Suárez, de extenderse demasiado so pretexto de agotar la materia, puede y debe tambien imputarse al P. Alvarez de Paz. Todo lo ha de aclarar, todo lo ha de distinguir y precisar, todo lo ha de probar, todo lo ha de confirmar con textos de Santos Padres y doctores antiguos. Loable es el deseo de ser científicamente completo en cualquiera materia; pero también aqui tiene su aplicación el *ne quid nimis*. No son menester profundos argumentos ni textos peregrinos, para probar trivialidades ascéticas, que todos leemos desde niños en los libros piadosos.

El P. Alvarez de Paz escribió su obra en latin. No deja de llamar un poco la atención esta circunstancia. ¿Porqué escribió en

latín, cuando todos nuestros ascetas se expresaban en el romance vulgar? Un toledano educado en la Universidad de Alcalá, a quien el buen lenguaje castellano debía venir como nacido, un hombre que escribía cuando nuestra lengua había llegado al apogeo de su esplendor, antes de que el gongorismo inficionase nuestra poesía, antes de que el gusto barroco de nuestros predicadores descoyuntase nuestra prosa, un hombre en fin que podía escribir como nadie en español, ¿porqué escribió en latin? Dos razones se me ofrecen para explicar este fenómeno. Una es el deseo de ser completo y rigurosamente teológico. El no se dirigía al vulgo literario, ni mucho menos al pueblo rudo. Hablaba con los doctos y por eso escogió la lengua que entonces se reputaba de los sabios. Aunque estuvieran escritos en lengua vulgar, los formidables volúmenes editados por Horacio Cardon no eran a propósito para andar en manos del pueblo. Destinábanse evidentemente a la mesa de los teólogos, de los Padres espirituales y de los predicadores. La otra razón pudo ser el ambiente en que vivió largo tiempo el autor, encerrado en su celda y no saliendo de ella sino para subir a la cátedra de teología. No dejó de percibirse en el Perú el movimiento literario que entonces se sentía en España; pero este movimiento no llegó hasta la celda del P. Alvarez de Paz. El vivió encastillado en sus libros teológicos y se expresó en la lengua que usaban los teológos.

Por lo que hace a la forma literaria poco tenemos que decir. Nuestro asceta ni soñó jamás en bellezas literarias, ni poseyó cualidades que dieran a su estilo un carácter particular. Escribe en un latín claro, sencillo, decorosamente correcto, como la mayoría de los teológos contemporáneos suyos. Algunas veces se percibe cierto calor de elocuencia en que prorrumpe espontáneamente el espíritu fervoroso del autor; pero esto es bastante raro. Por regla general el estilo sigue serenamente didáctico, sin ninguna flor de poesía, sin ningun ornato de elocuencia. Al contemplar una obra tan colosal escrita en esta forma, vienen a la imaginación aquellos edificios construídos por el célebre arquitecto Herrera, sólidos, grandiosos, bien proporcionados, pero también desnudos de todo adorno, y cuyas líneas inflexibles dejan en el ánimo cierta impresión de austera gravedad. Tal fue el gran monumento ascético levantado

por el P. Diego Alvarez de Paz. Su lectura no es para el vulgo; pero será siempre utilísima para los padres espirituales y predicadores. Dichosos nosotros, si con estas breves líneas despertamos en algunos el deseo de conocerle y consultarle.

ANTONIO ASTRAIN S. I.

In memoriam Didaci Alvarez de Paz S. I.

(CONSPECTUS PRAECEDENTIS ARTICULI)

Tercentesimus hic annus 1920 est ab obitu Patris Didaci Alvarez De Paz e Societate Iesu, viri in re ascetica clarissimi. Non inopportune igitur aliquid de vita tanti viri et de eius opere ascetico breviter attingimus.

I. — *Eius vita.*

Toleti in Hispania lucem vidit P. Alvarez De Paz anno 1560. Societati Iesu adolescens se addixit anno 1578, et, nondum theologiae studiis absolutis, Limam in regno Peruviano appulit anno 1585; ibi sacerdotio est donatus a S. Turibio Archiepiscopo Limensi, et continuo primo philosophiam, deinde theologiam docuit usque ad annum 1595. Anno sequenti 1596 Quitensis Collegii rector electus quadriennio gubernavit. Eodem officio ab anno 1600 ad 1605 functus est in urbe *Cuzco,* sacrasque expeditiones inter indigenas studiose prudenterque provexit. Biennio vices Praepositi Provincialis egit et septennio Collegium Limanum rexit. Anno 1616 exeunte aut anno 1617 ineunte regendae provinciae est praepositus. Ad idololatriam, occulte inter Indos serpentem, extirpandam multum insudavit. Iteratis litteris ad proregem, datis die 25 Iunii et prima Septembris 1618, preces suasionesque adhibuit ut urbs Limana, piratarum incursionibus exposita, muro circumdaretur. Tertio, die 19 Decembris eiusdem anni, rescripsit, se suosque confratres ad omnia praestanda paratos esse quae, pro religiosa ipsorum conditione, ad muniendam civitatem utilia fore prorex existimaret. Meritis laboribusque plenus pie obiit Potosii die 17 Ianuarii 1620 atque in memoria penes omnes Peruvianos honorifice et religiose habitus est.

II. — *Eius opera.*

Opus asceticum Pater Alvarez successive tribus voluminibus Lugduni edidit typis Horatii Cardon.

Vol. I. *De vita spirituali eiusque perfectione,* libri quinque, anno 1608.

Vol. II. *De exterminatione mali et promotione boni,* libri quinque, anno 1613.

Vol. III. *De inquisitione pacis, sive studio orationis,* libri quinque, anno 1617.

Operis finis est exhibere quidquid lectoribus in desiderio esse potest sive ad propriam sanctificationem sive ad tutam animarum directionem in evangelica perfectione acquirenda.

Tomus primus: Natura et perfectio vitae spiritualis.

In primo libro exponuntur vitae mundanae pericula et corruptio in oppositione ad praestantiam vitae spiritualis.

Alter liber exhibet in quanam re vita spiritualis consistat; cuius quidem radix gratia est sanctificans, eius autem exercitium in actibus virtutum reponitur, qui gratiae sanctificantis auxilio exseruntur.

Exponit deinde receptam vitae spiritualis distinctionem in activam, contemplativam et mixtam, quarum essentiam, finem et officia cuiusque propria praefinit.

In libro tertio de perfectione agit quae in charitate erga Deum et proximum reponitur.

In quarto similitudines e Sacra Scriptura depromptae colliguntur ad perfectionis excellentiam ostendendam, virtutesque recensentur quae a charitate oriuntur, atque beneficia quibus Deus in hac vita spirituales homines replet.

Liber quintus motiva proponit quae ad perfectionem amplectendam excitant.

Tomus secundus. De perfectionis exercitio.

Duobus prioribus libris divinam explicat Auctor sententiam « declina a malo » sapienterque agit de mortificatione. Caeteris libris « de adeptione virtutum » de virtutibus moralibus et theologalibus tractat, de humilitate peculiariter et de tribus paupertatis, castitatis et obedientiae votis.

Tomus tertius est absolutus orationis tractatus.

Libro primo et secundo agitur de necessitate et praestantia orationis, de oratione vocali, quae publico divino officio praesertim absolvitur; de oratione mentali et de dispositionibus ad eam requisitis et impedimentis, quae ab ea removent.

Liber tertius meditationum argumenta exhibet incipientibus in via perfectionis, proficientibus et perfectis.

Liber quartus et quintus mysticam complectitur, agitque de oratione affectiva et de sublimi (perfecta) contemplatione.

Patris Alvarez opus velut fodina spiritualis scientiae exsistit, in qua quidquid de re spirituali antea scriptum fuerat reperies cum ingenti sacra Sanctorum Patrum eruditione. Auctores asceticos aevi medii praecipue se versasse ostendit quorum scriptis usus est in opere suo exarando, recentioresque prosequitur usque ad S. Ignatium.

Auctor sermone utitur latino; in expositione copiosus, clarus semper, simplex et emendatus. Procedit generatim stilo didascalico, raro admodum eloquentiae et cultui rhetorico indulget.

De mendacio et necessitatibus commercii humani

TERTIA PARS.

NECESSITATIBUS COMMERCII HUMANI QUO PACTO PROVIDENDUM SIT [1]

Mentiri numquam licet. Vivendum tamen est. Idque humane. Oportet ut secreta inviolata manere possint. Nec verbis homines perdendi sunt. Quomodo haec inter se conciliari et huiusmodi necessitates cum absoluta mendacii exclusione componi queant, inquirere iam nobis propositum est.

Ipsa problematis consideratio et solutio varia fuit.

Neque eum a vero longe aberrare putarim, qui historicas rei vices sic in pauca conferre cogitaverit.

Cum aevum christianum lucescere coepit, confusa mendacii notio id primo effecit ut apud doctos illius temporis, sicut apud vulgus omnis aetatis, nomine mendacii venirent quoque certae dicendi formae quae, quia deceptoriae sunt, speciem saltem mendacii praeferunt. Inde sancti fuere viri qui, attentis accidentalibus quidem sed gravissimis incommodis locutionis sincerae et apertae, de mendacio temperate pronuntiarent, et, in raro quodam eventu, selectis saltem viris usum ipsius mendacii verbotenus certe indulgerent. *Verbotenus*, inquam; namque mendacia quae ipsi concedebant fortasse non sunt nisi quaedam secreti tegumenta quae, ut videbimus, sine mendacii labe adhiberi possunt.

Successit tunc aurea Patrum aetas, in qua quid esset mendacium accurate indagatum est. Ac simul eius intrinseca malitia summis Doctoribus, quali Augustino, indubitata fuit. Iidem summi

[1] Cfr. « Gregorianum », p. 11-40.

viri, toti in causa veritatis vindicanda, minus ad vitae usum quam ad principia recta respicientes, severas absoluto dictamine conclusiones protulerunt. Principes dein scientiae scholasticae perpetuam omnis mendacii prohibitionem firmis argumentis munire studuerunt.

Mox tamen, apud eorum successores, voces, diu auctoritate repressae, invalescere coeperunt opponentium humanae conversationis necessitates. Atque hae maiore attentione dignae visae sunt theologis catholicis, qui inconcussum iam principium de intrinseca mendacii malitia nullatenus labefactare cogitantes, hoc conati sunt, ut mendaces locutiones ab affinibus non mendacibus accurate secernerent, et media indicarent ad homines a molestis difficultatibus et angustiis liberandos. Hinc variae ambiguitatum rationes detectae vel excogitatae sunt, et ad famosas restrictiones mentales est perventum.

Aliam tamen viam inierunt nonnulli scriptores protestantes, qui distinctionem falsiloquii a mendacio, quam supra, in altera parte, reiecimus, invexerunt.

Exeunte saec. XVIII, celebres quidam philosophi rationalistae Germaniae, ut Kant, Fichte, reiectis quoque omnibus verborum artificiis, austeras S. Augustini conclusiones magis absolute urgere voluerunt; dum plerique eiusdem scholae philosophi, post vehementem mendacii reprehensionem, mendaciis necessariis (*Notlüge*) locum denegare non sunt ausi. Rursus autem, propter nimias calliditates, et maxime propter calumniosas Iansenistarum impugnationes, restrictiones mentales in magnam invidiam venerunt, quae non paucis catholicis, aequalibus nostris, persuasit ut in protestantium sententiam pedibus irent.

Et sic paulatim restituta est aetas confusionis quae Augustinum praecessit.

A possessa tamen veritate recedendum non erat; notiones diuturna opera et consensione stabilitae correctione non indigebant; sed de meliore ratione practicas difficultates expediendi solummodo deliberatio instituenda erat. Scilicet, non qua parte ad humanam perfectionem aedificium perductum est refici debet; sed quod mancum et minus harmonicum esse dubitatur, istud novo examine probandum et, si oportet, reformandum est.

Quid ergo hic rerum conspectus faciendum demonstrat, nisi ut, firmiter tuendo intrinsecam mendacii malitiam, tutam quaeramus viam occurrendi necessitatibus vitae sine nimio artificio vel calliditate verborum? Sic et philosophicae veritati et praeceptis prudentiae una satisfactum erit.

* * *

Verum in antecessum istud paulisper considerare iuvabit, utrum media de quibus inquirimus hominibus re vera lege naturae offerri debeant, an contra, naturae Auctor statuerit ut prohibitio mentiendi frequenti martyrio honestaretur. Profecto, non ex iis sumus qui omnia relativa esse contendant, et inviolabilem sanctitatem legis negativae in dubium vocent. Nulla itaque ratione consentiemus principio a quo R. von Ihering proficiscitur [1], mores esse propter societatem, non autem societatem propter mores, ita ut pro varia societatis utilitate, mendacium possit esse vel vetitum vel praeceptum. Ac repudiandum dicimus omne aurum quod cuipiam offeratur ut vel semel mendacium pronuntiet. Sed distinguendum hic est inter lucrum cessans et damnum quod emergens a theologis dici consuevit. Nullum temporale vel spirituale bonum pretio mendacii comparandum est, et necessitas talia non lucrandi re vera praesto adesse potest; sed cum agitur de sufferendo damno, res a Conditore rerum ita ordinatas arbitramur ut alia optio ac mentiendi vel magni damni sustinendi fragilitati humanae oblata sit. Lex enim quae propter commune hominum bonum constituta est, humanae nostrae naturae est attemperata. Novimus autem probibitionem mendacii esse levem secundum se. Igitur, sicut in materia iustitiae repugnare dicunt scriptores ut quis sub levi ad materiam gravem restituendam teneatur, sic, cum non de lucro faciendo sed de ingenti detrimento accipiendo sermo est, repugnat ut grave istud damnum patiendum imponatur solummodo ad leve mendacii peccatum vitandum. Vis autem argumenti eo crescit, quod non solum loquentis damnum agitur, sed etiam damnum alicuius qui, v. g., quaeritur ad necem vel sacramentalem confessionem fecit, ita ut

[1] « Die Gesellschaft ist nicht des Sittlichen, sondern das Sittliche der Gesellschaft wegen da » (*Zweck im Recht*, t. 2, p. 453, Leipzig, ed. 4, 1905).

fuerit qui putaret (quod tamen omnino admitti nequit) praeceptum non mentiendi tunc graviore elidi non prodendi hominem vel secretum sacramentale non violandi (sic ipse Viva in prop. 26 et 27 Innoc. XI, n. XI, in hypothesi quam tamen pro ficticia habet).

Et quo tandem desinit inflexibilis iste rigor novae scholae stoicae rationalistarum? Ut moralis scientia quae docetur et moralis quae exercetur impermeabili abysso separentur; ut sensu quodam communi excitati homines, non solum severitatem istam respuant, sed etiam aperte optent pro mendacio [1]; ut funestus quidam scepticismus de regulis moralibus late regnare incipiat.

Esse itaque viam honestam, omnibus patentem, qua magna damna sine mendacio vitari possint, ex moralibus naturae legibus colligimus, fere sicut e physicis naturae legibus inclytus astronomus Leverrier exstare affirmavit planetam quam postea tantum optico instrumento detexit. Qualis sit ista via, a captiosis ambagibus remota, id, Deo iuvante, praesenti disputatione patefacere velimus.

Hoc porro ordine intentum prosequemur, ut prius quaenam secreti praesidia a principalibus auctoribus indicata sint, historice referamus; ut critice dein quid singula valeant perpendamus; et demum propositam nobis quaestionem positive solvamus.

Art. I. — *Sententiae Doctorum.*

I. In ipsa *antiquitate ethnica*, callidae artes sive consulendi propriae utilitati sive alios decipiendi, servata tamen externa veracitatis specie, neque ignotae neque extra usum fuerunt. Famosae

[1] D.r Julius Jacobovits, *Die Lüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker*, Paderborn, 1904, pp. 71 et 74 haec bina exempla affert. Cum Steffens philosopho Fichte hanc speciem proposuisset: Ab uxore gravissime aegrotante interrogatus de valetudine filioli nostri qui modo mortuus erat, quid respondeam? et Fichte id unum permitteret ut declinaretur responsum, Steffens tunc in haec erupit: « Negare responsum tantumdem est quantum filium fateri mortuum. Ego mentiar; et mendacium hoc indubitanter vocabo veritatem; *meam* veritatem ». Cui tunc iratus Fichte: « Veritas quae tua sit, non habetur... Si veritas uxorem occidat, pereat ipsa » (Ex Steffens, *Was ich erlebte*, IV, Breslau, 1841, p. 158). Eidem Fichte scripsit Jacobi: « Mentior, sicut moriens Desdemona mentiebatur; mentiri et decipere volo sicut Pylades se finxit Oresten; idque ideo quia non homines propter legem, sed lex pro hominibus facta est » (*Jacobi an Fichte*, Hamburg, 1799, p. 32).

sunt in historia fraudes Locrensium qui, v. g. iniecta aliqua terra in calceos et dissimulatis, sub vestibus, capitibus allii quae humeris imposuerant, Siculis fidelem promiserunt pactionem quamdiu eandem terram pedibus tererent et capita supra humeros ferrent [1]. Nec minus nota est fraus Cleomenis, qui, cum exercitui hostili promisisset inducias plurium *dierum, noctu* imparatos aggressus est, quod non nocturnae sed diurnae tantum induciae pacto firmatae essent [2].

In laudem Ciceronis et ipsius populi romani vertendum est, quod, saltem a lege XII tabularum, fraudes istas, neglecta propriae utilitatis consideratione, reprobaverint. Atque eo magis est laudandus orator, quod talia quoque in publica administratione reprehenderit, monendo « etiam in re publica multa peccari, ut ille qui, cum triginta dierum essent cum hoste induciae factae, noctu populabatur agros, quod dierum essent pactae, non noctium induciae » [3]. Stultam ipse vocat calliditatem illius nobilissimi Romani quem Hannibal captivum cum novem aliis Romam miserat, requisito prius iuramento se in castra redituros esse nisi de redimendis captivis impetrassent: is itaque, paulo postquam erat egressus e castris, rediit quasi aliquid esset oblitus, et, non impetrata redemptione, Romae remanere se posse existimavit. « Itaque decrevit senatus ut ille veterator et callidus vinctus ad Hannibalem duceretur » [4].

Quantum suo recto iudicio, ethnicus iste philosophus superabat modernos politicos scriptores qui principem, in gerenda re publica, ab omni lege morali dispensatum praedicare audent!

II. Ex *prima aetate christiana*, pauca documenta referenda habemus, cum, propter confusam mendacii notionem, id in controversiam veniret, utrum stricte universalis an generalis tantum reprehensio in mendacium incurreret. Nec tunc tamen innocentes fraudes, quas Romani iurisperiti *doli boni* nomine insignirent, fuisse extra usum, testantur facta S. Felicis Nolani (saec. III) et S. Athanasii. Prioris ratio agendi adeo probata est, ut eam S. Paulinus

[1] POLYAENUS, *Stratagemata*, 6, 22.
[2] PLUTARCHI *Moralia. Apophthegmata laconica*, 223.
[3] *De Officiis*, I, 10.
[4] *De Officiis*, III, 32.

versibus celebrarit [1]. Interrogatus ipse a paganis insectatoribus ubinam lateret Felix, respondit « ignorare se felicem », sive mere negare, sive potius in aequivoca sui nominis significatione ludere voluerit, quasi dixerit: nescio esse felicem quem quaeritis. Planiore responsione, S. Athanasius se incolumem servavit. Cum enim obvius navigaret perquirenti eum ad necem, sicario roganti « quam procul Athanasius abesset » ipse respondit Athanasium vicinum esse [2].

In amplis suis de mendacio et contra mendacium libris, S. Augustinus multus est in excusandis sanctis Veteris Testamenti [3], sat ieiunus autem in solvendis practicis difficultatibus. Etiam tamen cum pro patriarchis causam dicit, absolutam suam mendacii reprobationem his verbis testatur: « Vel doceas non esse quae putantur mendacia, si eo modo intellegantur quo intellegenda sunt, vel imitanda non esse quae manifestum est esse mendacia » [4]. Severe autem ei qui de iusto et innocente cui mors imminet interrogatur ubinam lateat, hoc unum suggerit responsum: « Nec prodam nec mentiar ». Quod statim laude episcopi Thagastensis, Firmi nomine, qui tormenta levi mendacio praetulit confirmat [5]. Locum allegavimus

[1] *De S. Felice*, poema XVI, v. 60-75 (P. L., 61, 478).

[2] THEODORETI *Histor. ecclesiast.*, l. 3, c. 5 (P. G., 82, 1095).

[3] Praeprimis celebris facta est distinctio qua S. Augustinus a mendacio immunem vindicare conatur Iacob dum se primogenitum esse finxit Isaac (*Gen.*, 27, 19): « Non est mendacium sed mysterium ». Sane hodie a nobis praefertur simplicior responsio data iam a Caietano et a Menochio, quod Iacob leve commiserit mendacium a quo ob subiectivam bonam fidem excusari potuit. Non adeo tamen spernenda est explicatio cui omnes veteres adhaeserunt, si semel admittas Iacob prophetico instinctu locutum esse, et actione sua, tamquam Spiritus Sancti instrumentum, expressisse divinum consilium eligendi gentilitatem prae populo iudaico, qui, Esau imitatus, sperneret neglegeretque Dei donum, i. e. primam Evangelii praedicationem. Cfr. 2, 2, q. 110 art. 3, ad 3. S. Augustinus autem hoc utebatur principio: Mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi. Falsa significatio deest ubi habetur figura praenuntiativa. Ergo mendacium, in casu, non habetur. Iacob, sic Albertus Magnus, oboediens Spiritui sancto locutus est eo sensu quem voluit Spiritus sanctus. Quae dicebat non erant falsa secundum sensum quem verba faciunt *referendo ad rei mysterium* (In 3 d. 38, art. 9).

[4] *Contra mendacium*, c. 15 (P. L., 40, 540).

[5] *De mendacio*, c. 13 (P. L., 40, 303, 307).

supra, in prima nostrae lucubrationis parte, p. 16. Nec minus severe hanc alteram speciem versat, in loco quem exscribere placet, quia natam ad sublimia animam Augustini in eo admirari licet.

« Ecce gravi morbo periclitat aegrotus, cuius iam vires ferre non possint, si ei mortuus unicus et carissimus filius nuntietur; a te quaerit an vivat, quem vitam finisse tu nosti; quid respondebis quando quidquid aliud dixeris praeter unum de tribus: aut *Mortuus* est; aut *Vivit;* aut *Nescio,* nihil aliud credit quam mortuum, quod te intellegit timere dicere et nolle mentiri? Tantumdem valet etiamsi omni modo tacueris. Ex illis autem tribus duo falsa sunt, *Vivit* et *Nescio:* nec abs te dici possunt nisi mentiendo. Illud autem unum verum, id est mortuum esse, si dixeris, et perturbati hominis mors fuerit secuta, abs te occisus esse clamabitur. Et quis ferat homines exaggerantes quantum sit mali salubre mendacium devitari et homicidam diligi veritatem? Moveor his oppositis vehementer, sed mirum si etiam sapienter. Cum enim proposuero ante qualescumque oculos cordis mei intellegibilem illius pulchritudinem de cuius ore falsi nihil procedit; quamvis ubi radians magis magisque clarescit veritas, ibi palpitans mea reverberatur infirmitas: tamen sic amore tanti decoris accendor, ut cuncta quae inde me revocant humana contemnam » (*Contra mendacium*, c. 18, P. L., 40, 543).

Suo tamen tempore iam fuisse « doctos viros », ut ipse eos vocat, qui plura mendacia velut necessaria excusarent, immo permitterent ut eadem iuramento confirmarentur, subtiliter regulas figentes finesque constituentes « quando debeat, quando non debeat peierari », idem Augustinus gemebundus fatetur (*Ibidem*, P. L., 40, 544).

Eodem ferme tempore, S. Hieronymus[1] documento nobis esse dicit factum Iehu, quod hodie obiective probare non possemus, cum simulationem falsi cultus contineat.

« Utilem vero simulationem et assumendam in tempore, Iehu, regis Israël nos doceat exemplum, qui non potuisset interficere sacerdotes Baal, nisi se finxisset velle idolum colere » (4 *Reg.*, 10, 18). Fictam quoque existimat fuisse reprehensionem qua Paulus dixit se in faciem Petri restitisse (11, c. 2, *Ep. ad Gal.*), « Ut hypocrisis (i. e. simulatio) servandae legis, quae nocebat iis qui ex gentibus crediderant, correptionis hypocrisi emendaretur, et uterque populus salvus fieret ».

Ab ipso tamen Augustino istud habemus: « Aliud est mentiri, aliud verum occultare; si quidem aliud est falsum dicere, aliud,

[1] In v. 11-12, c. 2, *Ep. ad Gal.* (P. L., 26, 364).

verum tacere » [1]. Sanctus vero Gregorius [2] haec habet: « Sic tyranni deludendi sunt, ut caveatur culpa mendacii. Quod tunc bene perficitur cum illud fit quod asseritur, sed quod fit sic dicitur ut celetur, quia ex parte dicitur et ex parte reticetur ». Quibus verbis nihil aliud intendit nisi veritatem non semper totam dicendam esse, cum Samueli licuerit ex duabus quas habebat causas itineris, alteram tantum indicare.

III. Ex decreto Gratiani, Causa XXII, q. 2: « An sit periurus qui iurat falsum quod putat », receptam *saeculo XII* doctrinam colligere possumus. Iam vero, in variis capitibus, Gratianus severa omnino tenet Augustini praecepta, quae c. 16 hoc dicto Isidori confirmat: « Omne genus mendacii summopere fuge... nec qualibet fallacia vitam alicuius defendas ».

Capite tamen 21, locum supra citatum S. Hieronymi de Iehu « utilem simulationem » allegat. Nullum aliud effugium proponit. Apertius tamen quam S. Augustinus, Gratianus ad c. 19 observat: « Sed in Veteri Testamento multa permittebantur quorum exemplis hodie uti non licet ».

De effugiis nihil speciale occurrit apud Magistrum sententiarum, qui omne genus mendacii condemnat.

B. Albertus Magnus (1192-1280), qui discipulo S. Thoma gloriatur, in 3 l. *Sent.*, d. 38, q. unica, controversas suo tempore calliditates nobis revelat, dum de V. T. Patribus quaerit possintne an non, *sicut quidam putabant*, a mendacio excusari eo quod « in corde et corde poterant loqui, ut dicerent aliquid secundum unum sensum verum et vellent intellegi in alio sensu in quo erat falsum ». Quod fieri potuisse, ipse negat.

Principalis intentio S. Thomae haec est ut S. Scripturas exponat et sanctos antiqui Testamenti excuset. Ad expediendas difficultates, nobis tradit hoc effatum: « Licet veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione » (2, 2, q. 110 art. 3, ad 4). De solo confessario vocato ad testandum dicit, ipsum, cum non interrogetur nisi ut homo, iurare posse se nescire quod scit tantum ut Deus (In 4 d. 21, q. 3, art. 1, q. 1, ad 3). Reo autem, ei quoque qui non iuridice

[1] *Enarr. in ps. 5* (P. L., 36, 85).

[2] *Expositiones in primum librum Regum,* l. 5, c. 3, n. 5, in v. 2, 3 (P. L., 79, 449).

interrogatur, non permittit ut falsitatem dicat, sed tantum ut responsum detrectet (2, 2, q. 69 art. 2, *c.*). Ab ipso denique istud quoque mutuari possumus: Minora dicere quam quae sunt, affirmando, non est mendacium; est mendacium, si neges reliqua (2, 2, q. 109, art. 4, *c.*).

Nec de difficultatibus practicis sollicitos se exhibent Scotus et S. Bonaventura (In 3 d. 38, q. unica).

Eodem saec. XIII, Praepositus († 1217) de difficili casu quem classicum appellare possumus, cum ab Augustino ad nostram usque aetatem celeberrimos philosophos et moralistas omnis scholae occupaverit, i. e. de homine (reo vel innoxio) qui in domum tuam confugerit, tibi, ab apparitoribus interrogato, hoc unum permittit: « Creditis quod si ipse esset hic, quod ego dicerem vobis? »... « Nec possum mentiri, nec possum esse proditor » (citatus a Gulielmo Altissiodor., l. 3, *Summa*, tr. 18, q. 2).

Multo iam benignior est S. Raymundus Fr. Pr. († 1275), in *Summa*, l. I, t. 10, § 4).

Proposito enim casu et severa solutione S. Augustini, qui solum silentium, nullum autem mendacium permittit, sententias sic refert: « Ita dicunt plerique Doctores. Alii dicunt, in tali casu, mentiendum esse ». Ipse vero hunc processum indicat. Interrogatus, primo debet tacere. Quod si silentium videatur periculosum, ipse, quasi interrogando, mutet argumentum colloquii. « Vel respondeat verbum aequivocum, ut puta: *Non est hic*, i. e. *non comedit hic*, vel simile aliquod. Vel dic simpliciter quod debet negare et asserere eum non esse ibi: si tamen conscientia dictat sibi, quod ita debeat dicere; tunc non dicet contra conscientiam, immo sequetur eam et nullo modo peccabit ».

IV. *Saeculo autem XV*, S. Antoninus Fr. Pr. († 1459) ad obviandum malis sinit ut aliquis utatur « verbis sophisticis seu locutione duplici... cum scilicet quis dicit aliqua verba quae intellegi possunt dupliciter, et ad unum quidem intellectum dicit, alium intellectum intendit imprimere in mentem audientis ». Admittit ergo ipsam intentionem imprimendi falsum sensum in mentem audientis (*Summa*, II part., t. 10, § 1).

B. Angelus de Clavasio Fr. Min. († 1495), in sua *Summa aurea de Casibus conscientiae*, ad verbum *Iuramentum*, IIII, uxori interrogatae super adulterio, quia iniqua confessio exigitur, permittit ut iuret « secundum suam intentionem quod est verum, licet secun-

dum intellectum audientis sit falsum ». Dicta ista restrictionem mentalem saltem insinuant.

Caietanus, Fr. Pr. (1469-1534), in 2, 2, q. 89 art. 7, fine, opinionem refert negantium peierare eum qui coacte iuret verbis simulatoriis, si habeat aliquam « tacitam in mente condicionem, puta, si *debebo;* v. g. iurat dare latroni centum aureos, in mente tamen sua intendit, si sum obligatus et non aliter. Et asserunt quod licet uti extra iudicium simulationibus huiusmodi. » En, excepto nomine, restrictiones mentales. Caietanus autem negat simplici subauditione mendacium vitari posse, cum falsa vocis significatio hac ratione non tollatur; sed, « si artificiose composita verba dicuntur cum iuramento vera quidem sed non penetrabilia ab audiente nisi falso, cessante praeiudicio iuris et hominis, absque peccato fieri potest ».

Severius opinatur egregius theologus Fr. Pr. Dominicus Soto (1494-1560), *De tegendo secreto,* membr. 3, q. 3, concl. 7.

Si verba non occurrunt quibus per aequivocationem *usu hominum receptam,* citra mendacium celari possit crimen, mori (reus) debet ante quam mentiatur... Dicta sanctorum eo tendunt, ut prohibeant responsa per verba quae nullum possunt facere verum sensum, secundum significationem usu receptam... quippe quae non possent a mendacio ulla ratione excusari.

Bartholomaeus Medina Fr. Pr. (1527-1581), in opere *Breve Istruzione de' Confessori* (Venezia, 1593, conversio italica ex hispanico sermone), a restrictione mentali minus alienus videtur. Etenim, l. I, § 35, non putat (dubitanter loquitur) periurum esse reum qui delictum proprium negaverit; l. II, c. 4, concedit confessario ut aliquid neget se accepisse in confessione, quia istud non novit *ad dicendum alteri* (perchè non lo sa per dirglielo). Paragrapho autem 33 libri I, quia in S. Scriptura dicuntur errare quotquot fecerint iniquitatem, existimat detractorem non mentiri qui detractionem retractet fatendo se errasse.

Alpizcueta, Dr. Navarrus, ex Ord. Erem. S. Augustini (1493-1587), in *Manuali Confessariorum,* nondum quidem nomen restrictionum usurpat, sed re easdem admittit, immo argumentis tuetur. N. 8, ei qui illegitime interrogatur concedit ut iuret « id quod secundum suam mentem est verum, falsum autem secundum mentem alterius cui exhibet iuramentum ». Inique interrogatus « potest optime

respondere quod nescit, intellegendo non eo modo se scire quo illud dicere teneatur ». Ipse vero, n. 14, admittit, quod repudiat Caietanus, invasum a latrone iurare posse se centum laturum sub condicione intra se concepta, *si debeat*: « quoniam nihil falsi in eo iurari liquido constat ». Magis autem diserte se patronum et fortasse auctorem demonstrat restrictionum mentalium in lucubratione sua: *Commentarius in c. « Humanae aures », XXII*, q. 5, *De veritate responsi partim verbo expresso, partim mente concepto, redditi.*

Card. Toletus S. I. (1532-1596), quamvis nomine restrictionis mentalis nondum ipse utatur, sub voce aequivocationis ea intellegit quae postea restrictiones appellatae sunt. Haec autem tradit in celeberrimo opere *Instructio sacerdotum* (vulgo *Summa*). Qui sua sponte iurat, « tenetur uti vocabulo secundum communem significationem » (l. 4, c. 21, n. 4); iuridice interrogatus, sine aequivocatione ad mentem iudicis iurare debet, licet vita privandus sit; et qui a privato sine violentia et cum iustitia interrogatur, aequivocatione uti non potest; sed ei fas est respondere « ad intentionem petentis remotam, i. e. iuxta id quod primo intendit ». V. g. si ad arcendos peste infectos quaeritur ab aliquo utrum necne veniat e loco infecto, qui immunis est a contagio negare potest se inde venisse. Iudici vero qui contra iustitiam peccet responderi potest et iurari secundum propriam mentem, contra mentem iudicis. V. g. « *Nescio,* intellegendo intra se, *ut dicam tibi,* vel simile ». Atque eodem modo repelli potest importuna privati viri interrogatio (n. 6, 7). In l. 5, c. 59, monet ut reus, cum aequivoce respondere potest, curet ad sensum mentalem verum dicere: v. g. si negat se fecisse, dicere intendat: *non feci in carcere.*

Gregorius de Valentia S. I. (1551-1603) plura nobis utilia documenta affert, in 2, 2, disp. 5, q. 13, puncto 2 initio et post medium. Testatur enim nobis, ab omnibus, suo tempore, admitti ut qui inique interrogatur se defendat per usitatas amphibologias: *nescio, non memini* (i. e. ad dicendum), *nego proposita* (ut proposita sunt). Quod autem possit respondere per verba stricte contradictoria alioquin veritati: *non feci,* id a Soto et a quibusdam negari, a plerisque tamen admitti, subintellegendo aliquid [1].

[1] SUAREZ, *De Religione*, l. 3, c. 10, miratur hanc distinctionem, cuius ratio nobis hic traditur.

Notione autem mendacii quam subiungit, nobis clavem praebet ad explicanda responsa tunc temporis valde communia. Mendacium, sic ipse, non est proprie adhibere verba sensu non usitato, « sed mendacium per se consistit in hoc ut quis verbis intendat negare eam ipsam veritatem quam concipit, loquens cum altero... Esse amphibologiam *extraordinariam* vel *consuetam*, per accidens est ad rationem mendacii ». In conversatione quidem communi, determinata a circumstantiis veritas responderi debet, verum non ideo ne violetur negativum mendacii praeceptum, sed ne praeceptum *positivum*, omissione veritatis neglegatur.

Denique subtilibus aliorum explicationibus hanc simpliciorem ipse substituit. Interrogatio iniqua interrogantem ad nihil obligat. Ergo huic licet usurpare verba ad significandum sensum quem vult, non minus quam si a nullo prorsus de aliqua re interrogaretur, ut si esset v. g. solus. « Sed cum quis a nullo interrogatur, potest quod vult intellegere per quaecumque verba sine mendacio ».

Thomas Sanchez, S. I. (1550-1610), in l. 3 *Dec.*, c. 6, n. 10-46, a simili mendacii ratione ac Valentia proficiscitur. « Verba externa mere materialiter se habent ad mendacii rationem; ac nihil prorsus refert, sive vera sive falsa in se sint, sed sola proferentis mens attendenda est » (n. 15). Simul tamen negat sensum verborum a loquente mutari posse. Inde, iusta postulante causa, admittit responsa ad mentem remotam interrogantis; verba quae significatione sua sint ambigua; et verba quae verum sensum tantum hauriunt ex aliquo addito mente proferentis retento, quodcumque illud sit. Hanc tamen postremam regulam ut minus certam proponit. Scite ipse observat perinde esse sive mente teneas sive submissa voce dicas. Exigit autem ut qui his amphibologiis utitur noverit se talia in aliquo vero sensu dicere posse, quamvis, in specie, qualis sit ignoret. Quem ad modum ipse Valentia aestimabat, Sanchez non damnat mendacii sed omissionis contra affirmativum dicendae veritatis praeceptum, eum qui sine iusta causa his artificiis utatur.

Franciscus Suarez (1548-1617), *De Religione*, tr. 5, c. 9 et 10, postquam, c. 9, casus allegari solitos memoravit, c. 10 distinguit « amphibologiam *sensibilem* » et « amphibologiam *mentalem* »; et explicationem per restrictionem mente conceptam, qualis a Navarro proponitur, admittit ut *probabilem*. Medium istud ipsis rudibus

praesto esse vult. Quare monet opus non esse ut loquens amphibologiam in particulari concipiat; sufficere ut negare vel affirmare intendat in sensu qui verus sit, et ut noverit in genere esse huius modi sensum. Nec repugnat (n. 9) ut verba iuramenti materialiter pronuntientur. Verum, sua sententia, id « solum licet quando aliquis iniuste vel importune cogitur ad aperiendum aliquid et iurandum quod sibi non expedit revelare; quando autem quis vel iustae interrogationi respondet vel ipse voluntarie se offert ad loquendum, simpliciter loqui debet prout scit alium accipere ». Et a mendacio non putat excusari posse qui mentali amphibologia extra necessitatem utatur.

Lessius S. I. (1554-1623), *De iustitia et iure,* l. 2, c. 42, ipse, nescio an primus, verbis *restrictionis, restrictionis tacitae, restrictionis occultae* amphibologias ex subauditis vocibus designat.

« Quandocumque aliquis iniuste cogitur ad iuramentum, vel alias habet iustam causam celandi mentem suam oratione ambigua vel tacita restrictione, non peccat, etiam si alieno sensu iurat. Quod intellege, si necessitas vel utilitas iuramentum exigat. » Repetit autem argumentum Gregorii de Valentia. « Quia non magis tenetur totam mentem suam exterius declarare coram isto, quam dum solus agit et secum loquitur: cum iste nihil ad hoc iuris habeat... Si absque iusta causa fiat, est abusio orationis contra virtutem veritatis et civilis consuetudinis ». Exemplum dat eius qui aliquod malum vel incommodum aliter avertere non posset.

In c. 11, n. 109, ei qui occultum alterius crimen revelaverit indulget ut laesam famam reparet dicendo se esse mentitum, quia peccatum in Scriptura dicatur mendacium. Id saltem iudicat magis probabile; ita tamen loqui non tenetur, tum quia non debet se infamare quasi falsum crimen imposuerit, tum « quia multi putant hunc modum illicitum, ut qui continere videatur mendacium »; et hoc probabile dicit. Nec *tenetur* dicere se esse deceptum vel errasse, quia sic etiam quadam mendacii specie auditores decipere videtur, « quod non tenetur facere; immo non potest, secundum Caietanum et Sotum ».

Bonacina, Episcopus Uticensis († 1631), *De morali Theologia,* t. 2, circa secundum Decalogi praeceptum (d. 4, q. 1, punct. XII) restrictionem pure mentalem admittit, quotiescumque iusta causa habeatur.

Aegidius Coninck, S. I. (1571-1633), *De virtutibus*, disp. 10, dub. 3, n. 34 et 49, mente retentas restrictiones omnino reicit argumentatione quam Lugo, *De fide*, d. 4, n. 62, latam et optimam esse aestimat; usum verae aequivocationis, n. 35 et 48, ob iustas causas admittit.

Laymann, S. I. (1575-1635), l. 4, tr. 3, c. 13, *De mendacio*, a mendacio excusat: *a*) *Iocos* qui ita proferuntur aut aguntur ut ex ipso agendi vel pronuntiandi modo, satis intellegatur falsum esse quod exterius enuntiatur... « esto quod audiens, ob nimiam suam simplicitatem vel cupiditatem, serio accepturus sit sermonem »; *b*) Locutiones *tropicas* et *figuratas*, fabulas et parabolas, quia verum sensum continent; quamvis interdum loquens animadvertat eum ab audiente non statim apprehendi; *c*) Responsa data *ad mentem interrogantis; d*) *Amphibologias*, i. e. locutiones quae duos sensus habent: deceptio permittitur.

Ipse autem eum mentiri existimat qui verba usurpat quae non sunt vera nisi adiungatur quod mente retinetur: mentiri enim qui, contra id quod animo sentiat, alteri loquatur aut significet. « Non satis intellego, ait, quod aliqui... in tali locutione aequivocationem agnoscant. Ubi enim unus determinatus orationis externae sensus est, ibi aequivocatio locum habere non potest: cum aequivocatio aliud non sit quam ambigua seu duplex vocis significatio ». Laymann quoque carpit exemplum ab ipsa Glossa admissum, responsionis « Non *est* domi » qua intendas, non *comedit* domi. Quamvis enim vox ista comestionem materialiter quoque significet, in tali tamen enuntiatione solam exsistentiam significare. Ipsi confessario qui ex scientia confessionis respondere formaliter iubeatur, non permittit nisi istud responsum: « se frustra de his interrogari, cum seu sciat seu nesciat, nihil edicere opus sit » (*loc. cit.*, n. 7).

Pontius, Fr. Min. (1660) [1], in commentariis quibus, in l. 3 *Sent. a disp. 33 opus Lycheti* (1520), in Scotum complevit, d. 38 q. unica, amplissime et solide argumentum nostrum versat, a n. 49 ss. Accurate, n. 49, distinguit amphibologiam proprie dictam, quae plures sensus externe habet, ab oratione cum restrictione mentali,

[1] In priore disputatione, p. 17, nomen Lycheti mendose pro eius continuatore Pontio positum est.

quae externe unum solum sensum praefert. Aequivocatio prohibetur quidem in iudicio legitimo, in contractibus libere factis, in publica cum hostibus conventione. Et qui nos obligare potest ad subeundum detrimentum quod aequivocatione vitaremus, usum aequivocationis nobis prohibere potest. Immo, propter pericula communia, ne aliae victimae gravius tractentur, ne cum latrone quidem putat adhiberi posse aequivocationem generaliter deceptoriam (n. 54-56).

Usum aequivocationis, propter iustam causam, non damnat, modo deceptio alterius ne intendatur. Haec tamen directe eligi potest, si productus proximi error est minoris momenti quam malum quod sequeretur nisi deciperetur (n. 60-66). Ad aequivocationes ascribit usum vocis *est*, sensu *comedit* (n. 102). Sua sententia, oratio restricta est mendacium. Nam conceptus quem quis habet in mente « non est pars nec aliquid prorsus pertinens ad orationem vocalem externam » (n. 73). Practice, propter auctoritates, usum restrictionis mentalis non damnat (n. 59). Unde, n. 143, sic concludit: Restrictionibus mentalibus uti non licet quando ab interrogante expresse excluduntur. Iis non exclusis, regula generalis tradi nequit.

Card. de Lugo (1583-1660), *De Fide*, d. 4, n. 11, negat fieri posse ut quis secum solus peccatum mendacii committat, cum veracitas, iustitiae pars potentialis, sit ad alium. N. 62, « restrictiones mentales » (ipse has voces adhibet, sicut n. 65 loquitur de restrictione pure mentali) practice mendaciis assimilat; « nec satisfacies dicendo id non licere nisi cum causa; nam eodem modo dicerent alii mendacium etiam non licere nisi cum causa ». Restrictiones porro repudiat, quia « debemus comparare verba ipsa cum mente, et videre ex una parte voces externas cum sua significatione et ex alia parte mentem loquentis, et considerare an verba exprimant id quod est in mente, an vero aliquid contrarium ». Verba autem *ambigua*, quae de se duos sensus habere possunt, exclusis casibus ubi vel proprium officium vel alterius damnum eadem prohibeant; immo excluso ipso usu sine causa, communi et vera sententia dicit admitti posse (n. 67-69). Sic loquens vult immediate verba proferre quae in sensu vero intellegi possunt; mediate autem, mentem suam occultare (n. 71, 72).

Caramuel, Ord. Cist. (1606-1682), in sua *Theologia fundamentali*, in fundamento LXII, seu n. 1804, nervose pronuntiat, dari

restrictiones *dictionum;* has autem a sola mente oriri non posse; et restrictiones mentales nec necessarias neque utiles esse. Ac theologos re consentire existimat: « Legis et audis disputantes Theologos; et ubi eos toto caelo differre existimas, quod ad rem conveniunt ».

VI. Controversiae quae sic, saec. XVI, XVII inter theologos satis pacifice de restrictionibus mentalibus et aequivocationibus movebantur, saeculo XVII non paucis polemicis laicorum aggressionibus, etiam ironicis, locum dederunt, ita ut Innocentius XI, per decr. S. Officii, 2 mart. 1679, inter propositiones laxiores quae sunt « omnes damnatae et prohibitae, sicut iacent, ut minimum tamquam scandalosae et in praxi perniciosae », has binas confixerit:

« 26. Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa sive quocumque alio fine iuret, se non fecisse aliquid quod re vera fecit, intellegendo intra se aliquid aliud quod non fecit vel aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, re vera non mentitur nec est periurus.

» 27. Causa iusta utendi his amphibologiis est, quotiens id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa » (Denz., 1176, 1177).

Post hanc damnationem, usus invaluit apud theologos distinguendi restrictiones *pure mentales* et *non pure mentales.* Sed iam antea non pauci, et quidem ipse benignus Caramuel, postulabant ut exterior circumstantia ambiguitatem demonstraret. Atque, ut opportune observat Viva (in has propositiones, n. 1) si casus consideres a probatis auctoribus admissos, re vera tales tantum subauditiones concessere quae postea, nomine restrictionum non pure mentalium, a mendaciis sunt vindicatae immunes. Quare etiam non licet gravem auctorem qualis Thomas Sanchez fuit, exhibere quasi hac sententiarum proscriptione ipse damnatus sit, vel eas docuerit. Verba enim affinia ex contexta oratione diversum sensum reddere facile possunt.

Et re quidem vera, Doctor omni exceptione maior, S. Alphonsus, l. 3, n. 151-171, eosdem modos respondendi et importunos interrogatores redarguendi admittit quos Valentia, Sanchez, Suarez, etc.

Itaque S. Alphonsus haec media evadendi difficultates proponit: 1° Verba usurpari possunt sensu minus proprio, qui communi usui loquendi sit consentaneus. Ita, in contractibus scribere licet *recepi*, si pecuniam remittas seu quasi receptam habeas (n. 167). — 2° Postquam interrogantis *fini* vel *iuri* est satisfactum, cetera negari possunt. Sic negat mutuum fecisse qui mutuo acceptam pecuniam reddidit; « rogatus a iudice an sit locutus cum reo, potest negare, intellegens non locutum fuisse ad cooperandum crimini » (n. 159, 160). — 3° Possunt addi, submissa voce, verba quae veritatem restituunt, si *aliquo modo possit ab altero percipi illa prolatio*, licet eius sensus non percipiatur (n. 168). — 4° Uti quis potest restrictione non pure mentali, etiam cum iuramento. *Non pure mentali*, i. e. quae ex circumstantiis innotescere potest. — 5° Potest verbo *Nescio* negari scientia utilis ad respondendum vel notitia rei manifestabilis (n. 153). — 6° Potest triplex amphibologia adhiberi: *a*) Amphibologia *vocis* quae, in lexico, duos sensus habeat « prout *volo* significat *velle* et *volare* »; *b*) amphibologia *sententiae:* hic liber est Petri, sive Petrus sit auctor, sive possessor libri; *c*) amphibologia *usus litteralis* vel *spiritualis* aut metaphorici. Sic S. Ioannes Baptista Elias non corpore sed spiritu fuit. Sic « viri spirituales cibos delicatos dicunt iis nocere, i. e. mortificationi » (n. 151).

VII. De severitate seu potius rigorismo quorundam *philosophorum rationalistarum* exeuntis saec. XVIII iam supra, initio, diximus. Kant cum mira austeritate non minus miros modos solvendi casus coniungit. Si, quia mentitus sis te non esse domi, fiat ut homo nequam, qui apud te divertisset, evadat manus satellitum qui eum quaerebant, et inde occasionem arripuerit novum scelus committendi, damna a te sarcienda esse pronuntiat, quia sint sequelae tui mendacii (*Tugendlehre. Ethische Elementarlehre*, art. 1). Rigor iste occasionem dedit quaestioni de formulis urbanitatis in orali vel scripta conversatione consuetis, possintne sine mendacio usurpari ab iis qui affectus non experiuntur quos verba reddunt.

Sed modica fortuna fuit istius rigoris, quem Schopenhauer *affectatae declamationis* arguit; et mox plerique rationalistae mendacia necessitate excusari contenderunt.

Fuere quoque qui obligationem veracitatis normali commercio circumscriberent, ita ut nullus scrupulus de mendacio cum aegrotis, pueris, fatuis habendus esset [1].

Alii a mendacio excusant falsos modos dicendi accommodatos ad persuasiones et praeiudicia audientium, qui veritatem ferre nondum possint.

Atque usus aequivocationis, is etiam quem catholici non admiserint, modernistis non videtur displicere. Exemplo sit D. Loisy. Postquam non nullae propositiones librorum suorum a S. Officio damnatae sunt, ipse, 12 mart. 1904, haec ad Archiepiscopum Parisiensem, Card. Richard, scribebat: « Je déclare à Votre Eminence, que, par esprit d'obéissance envers le S. Siège, je condamne les erreurs que le S. Office a condamnées dans mes écrits ». In opere vero *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents* (Paris, 1908), sic de ista professione dicebat: « Je regrettais déjà la déclaration précédente... qui pouvait tout aussi bien être tenue pour insignifiante, puisque le S. Office, en réalité, n'avait condamné aucune erreur ».

VIII. Inter *recentiores catholicos*, ut de his solis loquamur qui mendacium bene definiunt et repudiant, plerique hodie usum concedunt aequivocationis et restrictionis non pure mentalis.

Ita Cathrein, S. I., *Moralphilosophie* [2].

Ita Lehmkuhl, S. I., *Theologia moralis* [3], qui simul fatetur interdum satis difficile distingui restrictiones pure mentales a non pure mentalibus. Ipse quoque existimat damnatas ab Innocentio propositiones accipiendas esse de omni restrictione sine causa.

Ita Cl. Marc C. SS. Redempt., *Institutiones morales Alphonsianae* [4], qui admittit usum, ob iustam causam, restrictionis non pure mentalis, et aequivocationes determinabiles, i. e., ut ipse explicat, quarum sensus, a proferente intentus, ex circumstantiis cognosci potest. Iustam autem causam in genere vocat necessitatem

[1] D. Jakobovits, in cit. opere *Die Lüge*, p. 116, 117, allegat Dorner, *Das menschliche Handeln*, Philos. Ethik, 1895, p. 386 s.

[2] Friburgi-Brisgoviae, 1904, ed. 4, 2 p., 1 sect., l. 3, c. 1, § 4.

[3] *Ibidem*, 1910, ed. 10, I, 918, 919.

[4] Romae, 1917, ed. 15.

servandi secreti (n. 1179-1181). N. 1183, applicationes probat quae a S. Alphonso admittuntur.

Ita D.r Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie* [1], qui restrictiones non pure mentales ad amphibolias (aequivocationes) reducit, easque improprie nominari existimat, cum nihil interne retentum supponant.

Ita Noldin, S. I., *De Praeceptis Dei et Ecclesiae* [2], qui laboriosam esse distinctionem restrictionis mentalis a non mentali confirmat, atque observat in adiunctis in quibus gravis adsit ratio celandi veritatem, rei negationem, ex communi hominum iudicio, non huc spectare ut res ipsa negetur, sed ut declaretur rei manifestationem fieri nec debere nec posse.

Ita Génicot-Salsmans, S. I., *Institutiones Theologiae moralis* [3], qui, n. 414, monet fere semper practice verba non esse litteraliter significativa, « quando quis omnino iustam causam habet veritatem celandi »; n. 416, existimat appellari etiam posse « ius legitimae defensionis veritatis celandae », atque haec addit:

« Istud in dubium vocari nequit: oportere ut praesto sit omnibus, non tantum doctis sed et *rudibus, practicum medium quo secreta sua tueri queant* ab importuno investigatore. Quare, ubi constat adesse necessitatem tuendi secreti, non est scrupulose procedendum, sed sine haesitatione eligi potest ea respondendi ratio quae ad secretum servandum necessaria videtur. Nam cum semper detur legitimum medium ad hunc finem obtinendum, hoc autem unicum appareat, licet istud arripere, quamvis forsan non distincte cernatur quo modo e verbis ipsis vel ex adiunctis verus sensus locutioni subsit ».

Ita R. P. Prümmer, Fr. Pr., *Manuale Theologiae moralis* [4], qui distinguit *aequivocationem*, seu « verbum quod significat duas res diversas »; *amphibologiam*, seu phrasim habentem plures sensus; *ambiguitatem*, quae non est propria locutionis. Restrictio non pure *mentalis*, melius, ut ipse cum pluribus existimare ait, vocaretur restrictio *dictionis*. N. 172, usum restrictionis ob necessitatem et rationabilem causam admittit. N. 173, non omnibus applicationibus antiquiorum calculum adicit.

[1] Friburgi-Brisgoviae, 1910, ed. 3, § 129.
[2] Oeniponte, 1914, ed. 11, n. 639, 640.
[3] Bruxellis, 1919, ed. 8, I, n. 416, 417.
[4] Friburgi-Brisgoviae, 1915, II, n. 171.

Ita R. D. Can. Pighi, *Cursus Theologiae moralis* [1], qui, n. 229, aequivocationem et amphibologiam ad restrictionem late vel stricte mentalem reducit; metaphoram vero et allegoriam, ad restrictionem quam latissime mentalem appellat. Ipse, etsi, n. 226, mendacium ut intrinsece et absolute illicitum damnaverit, n. 233, non omnino alienus videtur a sententia quae mendacii usum indulget, cum mendacium solum medium est tegendi secretum, quia in conflictu cum iure personae interrogatae cessare videatur ius personae interrogantis. Alii, sic ipse « dant amplissimam extensionem iuri restringendi mentaliter; adeo ut vix non expresse doceant in eo casu esse late mentalem eam quoque restrictionem quae nullatenus perceptibilis est ».

Hactenus de sententiis Doctorum.

Art. II. — *Criticum examen mediorum propositorum.*

Si animo repetamus quaenam media servandi secreta et providendi necessitatibus vitae humanae in multis allegatis sententiis proposita sint, haec ni fallimur numeranda veniunt:

Aequivocatio. — *Restrictio mentalis.* — *Responsio ad finem remotum interrogantis.* — *Usus duplicis scientiae* (communicabilis et non communicabilis). — *Accommodatio ad captum auditorum.* — *Consideratio personae audientis.* — *Formulae urbanitatis.* — *Materialis verborum prolatio.*

De singulis quid valeant, iam, prout copia dabitur, nobis dicendum est.

I. *De Ambiguitate.*

Ambiguitas (ἀμφιβολία) tunc semper sed tunc solum proprie habetur, cum sententia profertur quae, secundum se, et proin attente audienti, sensum reddit duplicem seu multiplicem, atque ideo obscuram. Haec notio ipso nomine demonstratur. Namque « ambiguum est quod in ambas agi partes animo potest » [2]. Causa porro ambiguitatis seu obscuritatis esse potest vox *aequivoca,* seu quae plures in lexico significationes obtinet, v. g. *volo,* quod de

[1] Veronae, 1918, ed. altera, l. 3, n. 229-234.

[2] Cicero, *Orator.*, 34, fine.

volente et de volante dici potest. « Aequivoca sunt, ait Isidorus [1], quando multarum rerum nomen unicum est sed non eadem definitio ». Altera causa ambiguitatis esse potest artificiosa verborum compositio, quae bifariam explicari potest, ut in notissimo oraculo Delphico, quod hoc versu memorari consuevit: « Aio te, Aeacidam, Romanos vincere posse ». Pythia futuram victoriam interroganti Pyrrho (Aeacidae) et Romanis aeque hoc modo praesagire poterat. Tertia demum causa possibilis, est ipse modus dicendi, qui, sitne serius an iocosus, dubitari potest.

Sermo ambiguus, qua talis, numquam est mendax, quamvis officio sinceritatis non semper satisfaciat.

Id communiter sentiunt. Sed vera ratio cur mendacium absit non est, — contra ac plures dicere videntur, — quod in sermone ambiguo verus quoque sensus, utique falso mixtus, exprimitur. Id namque non sufficit. Qui enim conscius ambiguam diceret rem cuius definita veritas ipsum non latet, profecto loqueretur contra mentem suam; rem significaret diversam ac sibi cognita est. Verum qui sermone ambiguo utitur, non dicit rem esse ambiguam, sed *exercite* negat responsum *distinctum,* ita ut nihil falsum significaverit.

Superiorem nostram conclusionem vera ambiguitate circumscribimus. Iam vero, plures usus possibiles eiusdem vocis: sicut *est: exsistit, comedit; volo: vis* et *volo, volas*, orationem non semper ambiguam efficiunt. Optime iam observabat Laymann, *loc. cit.*, voces istas in contexto sermone ad unam determinatam significationem trahi. Quare, nisi voluntas ludendi aliunde appareat, qui interroganti visne mecum ire? Respondeat: *Non volo,* id de solo volo-velle dixisse censendus est.

Multo minus metaphoricus usus Scripturae valet ad aequivoca reddenda verba quae unam significationem communem habent. Propter foedus quo, in Vetere Testamento, Deus domum Israël quasi sibi desponderat, idololatria populi electi nota adulterii insigniebatur. Nullatenus *ideo* responsum aequivocum dat hodie coniux infidelis qui negat a se commissum adulterium. Sententia ista nullatenus significat: non adoravi idolum. Cfr. Noldin, *De praeceptis,* n. 641.

[1] *Etymol.,* l. 2, c. 26 (P. L., 82, 144).

Nec magis quam Laymann capere possumus, quo modo Glossa, S. Raymundus et, post eum, egregii viri, etiam a restrictionibus mentalibus alieni, quales Pontius, *loc. cit.*, n. 106, Viva, in prop. 26 et 27 Innoc. XI, n. 3, S. Alphonsus, l. 3, n. 151, aequivocationem agnoverint in simplici usu vocis *est* (exsistit et comedit); sed probe teneamus dictum ab eodem egregio theologo Laymann: Ubi unus determinatus orationis externae sensus est, ibi aequivocatio locum habere non potest.

In hoc negotio, subtilitate quam iam mirabatur Suarez, *De relig.*, tr. 5, c. 10, plures distinguere voluere inter verbum *Nescio*, quod pro aequivoco habebant, et verba *Non feci*. Reo non iuridice interrogato omnes permittebant ut iudicem eluderet verbis: *Nescio, non memini, nego proposita*. Sed Dominicus Soto, l. 5, q. 6, art. 2, potius mortem ferendam contendebat quam responderetur *Non feci*, ab eo qui re vera fecisset. Hoc enim, cum sit *contradictorium* veritati, non esse nisi mendacium. Sed, si ad litteralem vim attenditur, *Nescio*, dictum a sciente, contradictorium quoque est scientiae possessae. Quare plerique scrupulum istum non immerito deposuerunt, et distinctione abstinuerunt. Cfr. Gregorium de Valentia, in 2, 2, d. 5, q. 13, punct. 2, in secunda conclusione.

II. *De Restrictione mentali.*

1. Ante quam de argumento isto, quod tot irrisoriis calumniis occasionem dedit, sententiam simplici sinceritate proferamus, haec pauca observanda ducimus:

a) Historica restrictionis mentalis fata non recte proponuntur a Concina († 1756) cum dicit a S. Raymundo, a S. Antonino, a Caietano, a Navarro, usum invectum esse verborum *aequivocorum*, quae suapte natura sensum externum duplicem habent; saec. vero XVI exeunte et saec. XVII ineunte, restrictionum mentalium inventum prodiisse [1]. Namque, ut apparet ex locis supra citatis, si S. Raymundus et S. Antoninus aequivocationes permiserunt, easdem ita late intellexerunt ut nihil a sic dictis restrictionibus mentalibus differrent. Etenim S. Raymundus ut aequivocam iam habet vocem *est*, quia comestionem significare possit; permittitque reo ut simpliciter neget se fecisse; S. Antoninus sinit ut loquentes utantur

[1] *Theol. christiana, dogmatico-moralis*, t. IV in *Decal.*, Romae, 1749, l. X, diss. 1, c. 6.

« verbis sophisticis, locutione duplici... cum scilicet quis dicit aliqua verba quae intellegi possunt dupliciter, et ad unum quidem intellectum dicit, *alium intellectum intendit* imprimere in mentem audientis ». Caietanus vero antiquiorem se restrictionum mentalium originem testatur, cum, 2, 2, q. 89, art. 7, eos impugnat qui verbis subauditis mendacia vitari posse existimabant; Navarrus demum restrictiones mentales formaliter adhibuisse dicendus est, cum illegitime interrogato concedit ut iuret « quod secundum suam mentem est verum, falsum autem secundum mentem alterius cui exhibet iuramentum » (c. 12, n. 8). Immo ipse auctor est argumentorum quae pro restrictionibus mentalibus afferri consueverant. Itaque, si vox *restrictiones* fortasse non est Lessio antiquior, res et usus rei ex altiore memoria repetenda sunt.

Nec accurate dici potest cum eodem Concina, solum post propositiones damnatas ab Innoc. XI, distinctionem ortam esse inter pure et non pure mentales restrictiones. Haec enim iam occurrit v. g. apud Pontium, qui anno 1660, ergo 9 annis ante damnatas propositiones, e vivis excessit (cfr. in l. 3, d. 38, n. 117, 125).

b) Multo minus vera diceret qui medium restrictionum mentalium Societati Iesu tamquam auctori aut principali patrono ascriberet. Societas nascens medium iam reperit inventum et usitatum. In ipsa autem Societate, egregii theologi, quales Laymann et Lugo, restrictiones istas reiecerunt. Doctor Eximius tantum *probabile* iudicat argumentum quo earum usus defendebatur. Extra autem Societatem, plures omnis scholae et habitus restrictiones istas admiserunt.

c) Conclusiones quas ante damnatas propositiones probati theologi defendebant in hac re, a posterioribus scriptoribus, moraliter omnes confirmatae sunt. Quare Viva, in prop. 26 et 27 damnatas ab Innoc. XI, n. 1, non immerito scribit:

« Si attente mens plerorumque istorum (qui restrictiones pure mentales admiserant) cum eodem Sanchez inspiciatur; et si advertatur ad casus in quibus docent has amphibologias licere, et eorum fundamenta, liquido apparebit eos nolle licitas esse restrictiones pure mentales quas Pontifex ut mendacia damnat, sed solum restrictiones non pure mentales aut aequivocationes, et ad summum locutionem materialem, prout omnes omnino docent, aliqua ex iis viis declinandam esse violationem sigilli sacramentalis a Confessario qui a tyranno interrogatur de peccato paenitentis ».

Immo pleraeque saltem conclusiones hodie quoque admittuntur et admittendae sunt ab omnibus qui sensum communem deserere nolunt, ita ut de sola explicatione serio disputari possit.

Utique plures coaetanei nostri, potius quam de verbis callide subaudiendis vel submissa voce recitandis solliciti sint, magis sincere se agere putant, dum mendacia necessaria indulgent. Verum hi practica quoque consectaria semel derelicti principii absoluti praetereunt, quae iam retrahebant S. Augustinum ne vel semel, propter gravissimam causam, mendacium toleraret. « Huc accedit, sic ipse, ubi miserabilius eiulandum est, quod si concesserimus pro salute illius aegroti de vita filii eius fuisse mentiendum, ita paulatim minutatimque succrescit hoc malum, et brevibus accessibus ad tantum acervum mendaciorum sceleratorum sensim subintrando perducitur, ut numquam possit penitus inveniri, ubi tantae pesti per minima additamenta in immensum convalescenti possit obsisti » [1].

Quare longe praeferendos ducimus auctores qui, etiamsi paulo callidius ratiocinati esse deprehendantur, dum inconcussam tenent mendacii prohibitionem, ipsa sua subtilitate inviolato veritatis iuri obsequuntur. Ceterum, meliore fundamento quam calliditate, ipsi, ut mox apparebit et iam ex allegatis locis constat, suas conclusiones tuentur.

d) Postquam formalis distinctio facta est inter pure et late mentales restrictiones, explicatio per restrictionem mentalem *re vera* derelicta est. Remansit solum nomen seu appellatio: appellatio parum felix. Si enim *proprietatem* verborum attendamus, quid est restrictio *late* mentalis? Est restrictio quae minus proprie, minus stricte sit mentalis. Porro vox mentalis non usurpatur sensu *positivo:* nam non minus mente concipitur quod signo exteriore manifestatur quam quod celatur in scrinio cordis; sed sensu usurpatur *exclusivo,* ad excludendam exteriorem mentis expressionem. Verum inter mentem quae significatur et mentem quae reticetur nihil medium est. Et si pars tantum exprimitur, habebitur restrictio quae partim sit mentalis partim vocalis, sed nulla *late* mentalis. Si ad *usum* nos convertimus, restrictio late mentalis dicitur permissa quia exte-

[1] *Contra mendacium,* c. 18 (P. L., 40, 544).

rius cognoscitur: cur tunc non nominetur *vocalis*, sicut vocalis appellatur oratio quae mente non absolvitur? Ad rem Caramuel, *Theol. fundament.*, n. 1804: « Qui admittunt restrictiones mentales ubi et consignificantes invenere particulas, nomen merum restrictionum admittunt; nam tunc latioris significationis voces non a mentis conceptu sed a significantibus particulis et circumstantiis restringuntur ». Itaque, postquam inter omnes convenit mendacium non vitari per meram internam circumscriptionem asserti exterioris, iam nulla mentio de restrictione mentali facienda erat. Verum aetate qua classica philosophia languescebat, de sepeliendo nomine et de mutando loquendi modo parum est cogitatum.

2. His praepositis observationibus, rem ipsam in se paulisper consideremus.

Nomen restrictionis mentalis quendam verborum usum designat quo, ex dicentis intentione, voces vel sententiae minus absolute vel minus ample sumuntur quam simplex rei consideratio proderet.

Ex *dicentis* intentione, inquam. Fit enim ut tacita utriusque loquentis intentio concurrat ad significationem verborum coartandam. Sic, solos fructus venales respicere censetur quaestio facta fructuum venditori: habeatne fructus an non. Nec secundum omnes sensus quorum capaces sunt sed secundum unum, circumstantiis definitum, voces in colloquio adhiberi consueverunt. E. c. ut iam monuimus, quamvis vox *est* ad verba *sum* et *comedo* pertineat, pro sola praesentia vel pro sola manducandi actione in colloquio supponere intellegitur. Et si neges quempiam pedibus *suis* fugisse, de pedibus propriis fugientis id dicis, minime vero de pedibus animalis quod, genitivo casu, efficit *suis*. Et re quidem vera, cum voces, materialia signa, ad intellectum perfecte convenire nequeant, necessitate compellimur ut inadaequata mentis expressione contenti simus: exteriore sermone mentem potius alteri quibusdam indiciis cognoscendam seu divinandam permittimus, quam eandem verbis contentam ad eius aures deferimus.

Ut autem ad nostrum propositum redeamus, *mentalis* vocatur restrictio quatenus in mentis sinu absconduntur verba quibus vera loquentis intentio appareret. Quae dissimulatio imperatur voluntate impediendi ne auditor restrictionem capiat.

Haec igitur fere vis est restrictionis mentalis, ut exterius falsa significatio mentali verborum additione purificetur seu corrigatur. Latiore usu ad restrictionem mentalem pertinent aequivocationes

verborum, cum voces significatione aliena a contexta oratione adhibentur, ut si, in exemplis hic supra allatis, *est* et *suis* tanquam aequivoca assumere velis. Tunc enim, potius quam restringas et magis definias usum verborum, hunc dilatas, dum incertas reddere vis et ambiguas voces quae ad sensum intentae significationi contrarium contrahebantur.

Age porro, restrictionem mentalem proprie vel improprie talem incunctanter pronuntiamus inefficacem ad vitanda mendacia. I. e. *numquam quia mente suppleantur voces* necessariae ad perficiendam exteriorem significationem, vel quia loquens vocem sensu peregrino adhibere *intendat*, ideo sermo e mendace verus fieri potest.

Et ratio brevis, sed manifesta haec est, quia quae mente tantum fiunt, loquelam seu sermonem non ingrediuntur, nec eam proinde veram aut falsam facere possunt. Aut si idem vis alia forma: eatenus posset restrictio mentalis veram facere sententiam quae, sine ea, foret falsa, quatenus, ea apposita, aliud diceret loquens vel aliud de re sentiret. Sed nec verba exteriora nec iudicium proprium huius modi restrictione mutantur. Ergo...

Idem indirecte constat consectariis. Admissa vi restrictionis mentalis, eadem in iisdem adiunctis prolata definitis verbis sententia, duplicem mentem contradictoriam vere significare posset. Sint, v. g., haec verba: « dabo tibi centum libras ». Haec, serio et sponte prolata, sane promissionem significant centum librarum monetae currentis. Addita autem restrictione mentali: « si caelum tetigero », eadem verba mentem nihil dandi significant, nisi vim excluseris restrictionis mentalis qua talis. Ea deinde admissa, periret viris callidis omnis occasio vel copia mentiendi. Nulla enim est falsa formula quin, addita restrictione mentali, v. g. « ut tibi dicam », in veram converti queat. Quod ipsi patroni restrictionum mentalium confirmant, quando iubent rudes esse quietos, dum falsis verbis se ex tricis expediunt; sufficere ut norint esse modum quo, quae dixerint, facta quadam additione, evadant vera.

Nec putes nos hoc modo nihil fecisse contra restrictiones *late* mentales. Ostendimus enim nihil inde obtineri quod quaedam mente addantur. Si ergo restrictio late mentalis a mendacio sit immunis, explicatio aliunde atque ex mentis reservatione quaerenda est. Et sic restrictio ista valet, non quatenus sit aliquo modo mentalis sed quatenus non est mentalis, ita ut illa vox *mentalis* nihil ad rem pertineat.

Priorem nostri argumenti formam suspicabatur Suarez, cum scribebat:

« Omnis oratio constituitur in genere signi: ergo ut termini componant unam orationem quae unam significationem habeat, oportet ut omnes termini sint eiusdem ordinis et cum proportione significent » (*De Rel.*, tr. 3, l. 3, c. 10, n. 6).

Id formaliter dicitur a Laymann (l. 4, tr. 3, c. 13, n. 6). Is mentitur qui contra id quod animo sentit alteri loquitur aut significat. Hoc autem facit qui alteri « loquitur enuntiationem determinatam ad unum eumque falsum sensum ». « Ad obiectionem respondeo, quod in mente retinetur non esse partem componentem orationis externae, seu erga alterum significativae ».

Idem docemur a Lugo (*De Fide*, d. 4, n. 62): « Veracitas obligat ad conformanda verba menti, non ad conformandam mentem cum mente ».

Id propositione 26 damnata ab Innoc. XI confirmatur. Recolamus verba supra relata. Sicut observat Lehmkuhl (I, 919), propositio ista *de se* ad omnem restrictionem mentalem applicatur. Quare putat laudatus scriptor rationem condemnationis esse: « Quia: 1° *non omnia haec* quae illis thesibus asseruntur legitimam causam continent; 2° neque omnia de restrictione late mentali intelleguntur ». Ac sane, cum propositione 26 eodem loco ponantur qui sponte, qui interrogati, qui recreationis gratia, qui quocumque alio fine iurent cum restrictione mentali, damnationem iam effugere dicendus est qui usum restrictionis mentalis artioribus finibus circumscripserit. Sed nonne magis obvia explicatio se refert ad verba quae principalia videntur: « intellegendo intra se aliquid aliud quod non fecit vel aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, re vera non mentitur », et damnatione negatum intellegit quod affirmatione contendebatur, i. e. excusationem a mendacio ex additis verbis quaeri posse?

Ut aliis utamur verbis, si, quod libenter fatemur, restrictiones late mentales proscriptione harum propositionum non attinguntur, causa non est quod velint verba quaedam mente suppleri: contra, medium istud a damnante Pontifice ineptum iudicari videtur; sed haec est ratio, quod late mentales restrictiones ambiguitatem postulant quae adiunctis demonstretur.

Immo plures auctores qui restrictioni mentali patrocinantur, minus quam prima specie dixeris eidem formaliter fidunt. Et re quidem vera, si ipsa mentalis verborum additio efficax est ad tollenda mendacia, tunc sedulo quaerenda sunt verba mente concipienda; et usus talium verborum, etiam sine iusta causa, numquam mendacio insimulari poterit. Hanc posteriorem conclusionem admittit Sanchez, *loc. cit.*, n. 16, admittit Valentia.

Is tamen de meliore explicatione sollicitus est cum dicit: « Quidquid autem sit de modis quibus hoc aliqui explicant (ut possit ille-

gitime interrogatus negare factum quod fecit), videtur breviter in hoc ponendum esse huius sententiae fundamentum, quod in tali casu, cum quis scilicet inique interrogatur, non minus licet alicui usurpare verba ad significandum sensum quem vult quam si a nullo prorsus de aliqua re determinata interrogaretur: ut si esset v. g. solus vel coram aliis, et recreationis causa vel quocumque alio fine secum ipse loqueretur. Sed cum quis a nullo interrogatur, potest quod vult intellegere per quaecumque verba sine mendacio ». In tali argumento, nulla vis formaliter in restrictione posita est. Sanchez quidem, l. 3, c. 6, n. 15, negat ei qui restrictione utitur facultatem mutandi sensum verborum, sed simul iam, n. 46, concedit sufficere ut utens istis amphibologiis sciat se talia in aliquo vero sensu dicere posse, quamvis in specie ignoret qualis sit. Idem, ut vidimus, admittit Suarez. Sed quid re vera efficiant amphibologiae quae ne quidem concipi debent, minime perspicimus.

Si nunc animo recolamus, quod indubium est et v. g. R. P. Prümmer (II, 174) cum aliis testatur, non modicam, propter usum restrictionum mentalium, invidiam incurrisse in theologiam moralem catholicam; atque latam, per restrictiones mentales viam aperiri abusibus, facile concedemus in hanc conclusionem benigni tamen auctoris Caramuel, qui haec perbelle scripsisse a laudato iam R. P. Prümmer, *loc. cit.* dicitur: « Est mihi innata aversio contra restrictiones mentales: si enim continentur intra terminos pietatis et sinceritatis, necessariae non sunt; nam omnia quae ipsae praestare possunt praestabunt consignificantes circumstantiae. Quod si tales dicantur ut etiam ibi admittendae sint ubi desunt circumstantiae significantes (ignoscant mihi earundem auctores et propugnatores) tollunt humanam societatem et sinceritatem, et tamquam pestiferae damnandae sunt. Quoniam semel admissae aperiunt omni mendacio, omni periurio viam; et tota differentia in eo erit, ut quod heri vocabatur mendacium naturam et malitiam non amittat, sed nomen; ita ut hodie iubeatur restrictio mentalis nominari: quod est virus condire saccharo et scelus specie virtutis colorare. » (*Theol. fundam.*, n. 1805). Quam dubitanter iam de istis restrictionibus scripserit hodie Génicot-Salsmans, supra rettulimus; atque eorum verba a pluribus probari videntur qui eadem allegant.

Haec addamus ex I, 416 : « Explicare *rudioribus* discrimen inter restrictiones et mendacium confessarius frustra conabitur. Si qui huius modi paenitentes, ut non raro contingit, exponunt se fuisse « coactos ad mentiendum... », responderi poterit haec « reapse non esse men-

dacia », sed licere, quin huius liceitatis ulterior explicatio praebeatur. Iis qui *ingenio cultiore* sunt theoretica explicatio pro singulorum captu dari poterit. Sed cavendum est a scandalo pusillorum, cum multi hanc restrictionum mentalium theoriam calumnientur, quasi hypocrisim et deceptionem foveat; quod multo magis attendendum erit, si agatur de permittendo iuramento cum mentali restrictione. »

Immo, in nota videntur optare ut, relicta explicatione restrictionis mentalis, nova « terminologia » inveniatur quae sincerius aptetur praxi ab omnibus admissae. Cui invitationi eo libentius obsecundare conabimur, quo magis cernimus plures hodie, propter restrictionum mentalium odium, de ipsa intrinseca mendacii malitia dubitare coepisse.

3. Facillime autem dissolvuntur rationes quibus restrictiones mentales defendebantur. « Sicut datur oratio pure vocalis, ait Navarrus, in c. *Humanae aures* (11, C. XXII, q. 5), pure scripta et pure mentalis, ita potest dari oratio mixta, i. e. composita ex verbalibus terminis et mentalibus: ergo veritas talis orationis mixtae non est pensanda secundum unam vel aliam partem, sed secundum integrum sensum qui ex tota oratione sic composita resultat. » Sed quis non videt in tota ista quaestione non agi nisi de oratione directa *ad homines;* hanc autem non posse esse nisi voce vel aequivalenti signo expressam?

Ast nonne possit àliquis, sine mendacio et quasi secum loquens, interponere vocem qua perficiatur oratio quae sine tali additione foret falsa? Sed nonne perinde est, quod ad effectum moralem, sic dicere voce, vel mente tantum concipere [1]? Antecedens negandum esse satis perspicitur. Nam per verba quae audire nequit, alteri nihil significatur. Talia itaque verba sermonem nec componunt nec mutant.

Ast nonne integrum est homini mentem suam exprimere vel non exprimere, ac proinde quoque expressionem inchoare et non perficere? Ergo, in rigore non mentitur qui, conscius se hodie non fecisse, aperte dicat: non feci, mente vero vocem *hodie* retineat?

Manifesto sic distinguendum est. Cui integrum est tacere, integrum quoque est expressionem inchoare et non finire, dummodo hanc voluntatem exterius satis manifestet ac proin mendacium vitet.

[1] SUAREZ, *Rel.*, tr. 5, l. 3, c. 10, n. 8.

Namque, ut observat Lehmkuhl, I, 919, qui in circumstantiis ordinariis respondet, implicite plenam suae mentis expressionem profitetur. Verba quae eam non reddunt sunt ergo mendacia.

N. B. — Non pauci, etiam hodie, aliquem usum restrictionis non pure mentalis ipsi Christo tribuunt, praesertim in loco apud S. Ioannem, 7, 8, ubi Dominus, postquam dixit: « Ego non ascendo ad festum istud », postea tamen ascendit; et apud S. Marcum, 13, 32, ubi negare videtur diem iudicii a se cognitam esse.

Verum nulla inde difficultas peti potest, cum plures alii Christum ab eo loquendi modo omnino immunem esse contendant. Ac sane, prior locus facillimam explicationem habet. « Qua ratione ipse non ascendat, clare apparet ex verbis, dummodo responsum dari ad postulationem illam attendatur; patet, quia additur tempus eius nondum advenisse, nondum esse impletum. » Scilicet, petentibus ut ascendat ad se manifestandum mundo simpliciter negat se velle ascendere, i. e. ut se manifestet mundo, cum pompa et sollemni comitatu. Hoc responso ascensus in prorsus diversis adiunctis minime excluditur. Cfr. Knabenbauer, in h. l. (*Commentarius in quattuor evangelia*, IV, *Ev. sec. Ioannem*, ed. altera, Parisiis, 1906, p. 262).

De altero loco satis nobis erit observasse iam in ipso contexto sermone indicari, verba ante prolata de proprie dicta ignorantia intellegi non posse. « Se enim loquentem scire iam satis indicat, cum statim subdat v. 33, videte, vigilate, *nescitis* enim quando tempus sit »[1]. Sollemnitas autem dictionis demonstrat aliquid profundius quam simplicem negationem his verbis significari. Nostrum autem non est investigare quid loco isto positive significetur.

Ceterum quod inde colligeretur argumentum pro restrictione mentali, nimis probaret, ut iam observabat Pontius (In 3 d. 38, q. un., n. 86-90). Nulla enim ratio ex iis quae ad licitum usum restrictionum mentalium necessariae praedicantur premebat Christum ut mentem suam non aperte manifestaret. Exemplo ergo Christi commendaretur usus restrictionis mentalis sine ulla causa.

4. Sed potius quam in vanis rationibus dissolvendis diutius immoremur, praestat de causis vel occasionibus inquirere quae praestantissimos auctores in errorem inducere potuerunt.

Et causa fuisse videtur quod, in classica mendacii definitione, qua describitur *locutio contra mentem*, propriam vim verbi *locutionis* quasi neglegendo praeterierint, ut omnem curam in vitanda contrarietate verborum cum mente reponerent.

[1] *Op. cit.*, II, *Ev. sec. Marcum*, ed. altera, Parisiis, 1907, p. 357.

Inde mirum istud ratiocinium Sanchez (*Dec.*, l. 3, c. 6, n. 15): « Cum mentiri sit contra mentem ire, verba externa mere materialiter se habent ad mendacii rationem; ac nihil prorsus refert sive vera sive falsa in se sint, sed sola proferentis mens attendenda est; et in deformitate verborum ad ipsam consistit formalis ratio mendacii ». Inde mirum istud assertum Valentia, d. 5, q. 13, *De Reo*, punct. 2, in 2, 2; et Sanchez, *loc. cit.:* Mendacium non consistit « in falsitate menti alterius impressa... nec in usurpatione verborum quae, secundum communem loquendi usum, in tali proposito eam amphibologiam non admittunt ». Inde mira ista descriptio mendacii: « Mendacium per se consistit in hoc ut quis verbis intendat negare eam ipsam veritatem quam aliquis mente concipit, loquens cum altero » (Valentia, *loc. cit.*), ubi audiens exhibetur quasi testis actionis loquendi quam loquens peragat solus; dum nobis et secundum veritatem dicendum est: mendacium committitur cum *in locutione*, quis alteri negat eam ipsam veritatem quam mente concipit. Inde mira opinio quorundam qui putabant formale mendacium locum habere posse in sermone quem quis solus ad se dirigeret.

Sed ultra fortasse quaeret quispiam quid summos viros adduxerit ut essentiale locutionis elementum praeterirent? Nihil aliud, ni fallimur, nisi consuetudo, eorum tempore vigens, exigendi et praestandi iuratam dictorum confirmationem. Quare solliciti fuerunt ut homines a coactis et nimis sibi damnosis iuramentis expedirent. Itaque argumentum de restrictione mentali non ubi de mendacio sed ubi de iuramento agitur tractarunt. In iuramento autem Deus testis invocatur, qui hominis mentem penetrat. Hinc, c. 11, C. XXII, q. 5: « Humanae aures verba nostra talia iudicant qualia foris sonant. Divina vero iudicia talia ea audiunt, qualia ex intimis proferuntur ». Ad quae verba Gratianus addit id dictum: « Si ergo divina iudicia verba nostra talia foris audiunt qualia ex intimis proferuntur, si intentio non debet servire verbis sed verba intentioni; patet quod Deus non accipit sic iuramentum, sicut ille cui iuratur; sed potius sicut qui iurat intellegit, cum recipienti non ex intimis sed ex his quae proferentur foris, verba nostra sonent ». Sic pronum ipsis fuit ut admitterent partim vocalem et partim mentalem iuramenti formulam.

Ansam quoque errandi sumere potuere ex quibusdam locis S. Scripturae quos, ut tunc moris erat, neglegentes contextam orationem et significationem hebraicam vel graecam, secundum vim singulorum verborum latinorum exponebant. Sic S. Augustinus, *De*

mendacio, c. 16, n. 31 (P. L., 40, 508), refert fuisse qui ex Ps. 14, 3: « Qui loquitur veritatem in corde suo », colligerent semper in corde veritatem loquendam esse, « non autem semper in ore corporis, si aliqua causa cavendi maioris mali aliud quam in animo est, voce proferri exigat ». Istam cordis veritatem per addita mente verba tutam reddebant. Addas auctores istos ipsa cura qua V. T. Patres a labe mendacii purgare conabantur, disponi potuisse ut quibusdam artificiis sermonis nimis fiderent.

III. *Responsio ad finem remotum interrogantis.*

Licetne responsum non ad ipsa verba sed ad ulteriorem interrogantis intentionem aptare? Auctores superioris aetatis facile permittebant ut qui aes alienum solverat negaret mutuam pecuniam a se acceptam fuisse; ut paenitens a se commissum negaret peccatum absolutione deletum (quidam tamen non permittebat ut istud iuramento firmaretur, propter dubium quod de efficacia absolutionis superesse possit); ut qui sanus e loco infecto discesserat negaret se inde venisse.

Nemo diffitebitur responsa ista sinceritate carere, immo per se falsa esse. Nec ullus eadem admiserit ubi nullum incommodum ex aperta declaratione timendum sit. Cum proportionata causa subest, fortasse in se inculpata erunt. Verum quaerimus de explicatione per aptationem ad finem remotum interrogantis: haec liberatne a mendacio?

Distinctione nobis opus esse videtur. Si ex ipso usu generali, responsio de solo fine intellegibilis est, ad finem data erit irreprehensibilis. Sic responsa mercatoris « non habeo poma »; viatoris « non habeo pecuniam », data emptori, pauperi, satis intelleguntur: non habeo poma venalia, pecuniam quam possim aut velim eleemosynis destinare. Neque aliter, si interrogans de solo fine quaestionis suae ita sollicitus sit ut quid ad litteram sonent responsa nullatenus curet, ad solum finem in responsione attendere licebit. Sed, praeterquam quod de interrogantis fine, praesertim adaequato, facile decipimur, non raro cupit interrogans ut ipsa quaestionis formula accuratam responsionem obtineat, qua ipse dein ad finem suum utatur. Ac sane aliud est, aes alienum non fuisse

contractum, aliud obligationem esse solutione exstinctam. Fieri potest ut olim quaestiones in iudicio latius acciperentur; sed in hodierno foro mendax plerumque haberetur qui immediatam quaestionis significationem in responsione praeteriret.

Itaque per se non sufficit responsum ad finem remotum interrogantis aptare; et sicut Principis legem non observat qui, eius praescripta neglegens, soli legislatoris intentioni servire praetendit, sic legem veritatis transgreditur qui, definitum quaesitum omittens, huic contra mentem suam respondet, ut soli fini interrogantis sit satisfactum.

IV. *Usus duplicis scientiae.*

Personae quae munus publicum gerunt vel ex officio secreta recipiunt, de sola notitia quam aliunde acquisierint, interrogari censentur. Quod maxime valet de confessario. Quare ne quidem sinceritati derogabunt, si, ne secreta pandant, respondeant secundum ea sola quae ex fonte non secreto noverint.

Hodie praeterea simplex responsio *Nescio*, cum veram ignorantiam, tum urbanam declinandi responsi formam significare potest, fere sicut in dialecto « civili et urbana... verbum *Nolo* est expunctum, et eius loco verbum *Non possum* est subrogatum » (Caramuel, *loc. cit.*, n. 1804).

Iudex quoque, in sententiis suis, secundum scientiam publicam, i. e. in iudicio acquisitam, ius dicit, reos absolvit et etiam interdum (cfr. theologiam moralem) condemnat. Haec ratio agendi, palam nota, nulli mendacio locum praebet.

Sed cognitio etiam secreta mentem seu persuasionem dicentis necessario afficit et mutat. Contra mentem igitur loquitur privatus homo qui dicit quae positive falsa novit, quacumque ratione notitiam acceperit. Is ergo scientiae communicabilis et scientiae non communicabilis legitimus usus esse nequit, ut quae positive falsa noverit aliquis sine mendacio enuntiet vel respondeat.

V. *Accommodatio ad captum auditorum.*

Non una huiusmodi accommodatio concipitur. Etenim:

1. Mere agi potest de usurpandis receptis modis loquendi qui errorem scientificum litteraliter (verbo tenus) reddunt, quibusdam

autem apparentiis sunt consentanei. Ipse Dominus, exemplo suo, hanc accommodationem honestam demonstravit, cum repraesentabat Patrem suum, ut Eum « qui solem suum oriri facit super bonos et malos » (S. Matth., 5, 45). Ac, quamvis aliqui inde per accidens decipi queant, nemo est qui haec reprehendat. Quid enim his apparentiis subsit, istis modis loquendi nec affirmatur nec negatur.

2. Nec mendacii culpanda est negativa ista accommodationis ratio, qua error proximi non corrigitur et sermo instituitur ex falsa hypothesi, quae tamen a colloquente non confirmatur. Is ergo, cum nihil falsi dicat, mentiri nequit. Casus est confessarii qui paenitentem in bona fide sinit esse, et secundum istam subiectivam fidem eius officia explicat. Sic qui rem alienam bona fide possidet, durante ista fide a restitutione excusatur; qui validum putat suum matrimonium, matrimoniale debitum petere potest, reddere debet, etc. Id unum sedulo cavendum est, ne error dictis positive confirmetur, vel sine proportionata causa toleretur.

3. Verum ultra progressi protestantes et modernistae, fas sibi existimant in contionibus suis et exercendis muniis suis, ea de Christo, de religione tradere vel profiteri quae falsa in animo suo putant, quia populus, ut ipsi aiunt, indigeat adhuc his symbolis quibus ipsi superiores facti sunt. Ita minister acatholicus e protestantibus liberalibus praedicabit Christi divinitatem, resurrectionem, quas, in opere scientifico, audacter negabit; sic, v. g. in Italia, sectarii protestantes, ut plebem a fide catholica paulatim abducant, silentio facto de confessione, communionem eucharisticam commendabunt; sic sacerdos in corde apostata catecheticas instructiones modo orthodoxo tradet; sic incredulus missam cum exteriore devotione celebrare perget. Videsis v. g. quomodo Paulsen [1] simpliciter permittat ut falsa doceantur quae audientibus sint utilia.

Hypocrises istae iam diu nomine mendacii *officiosi* repudiatae sunt, nisi quod earum usus a rebus minoris momenti et a veritatibus contingentibus hic traducitur ad veritates necessarias, quarum privatio Deo graviter iniuriosa, proximo autem graviter damnosa dicenda est. « A doctrina religionis atque ab iis omnino enuntiatio-

[1] *System der Ethik*, ed. 7-8, Berolini, 1906, II, p. 242 ss.

nibus quae propter doctrinam religionis enuntiantur, cum illa docetur et discitur, omnia penitus mendacia removenda sunt »[1].

VI. *Consideratio personae audientis.*

Quaeritur utrum necne mendacium locum obtineat in conversatione cum aegrotis, cum pueris, cum mente captis. Est qui legem dicendi vera tamquam propriam conversationis normalis efficiat, ita ut propter condicionem istarum personarum, et quotiescumque in extraordinariis adiunctis versemur ubi communicatio veritatis nociva evaderet, ab ista lege dispensaremur. Ac plura aegrotis, fatuis, pueris dissimulari posse non diffitemur: qua ratione, id postea dicemus. Sed enuntiata norma agendi nobis nullatenus probatur. Consideratio enim personae audientis extenuare nequit debitum veritatis, quod in alterius iure radicem non habet. Istud unum ergo considerandum est, utrum necne serium seu verum colloquium cum aegrotis, pueris, mente captis, secundum eorum capacitatem instituatur. Sic cum personis quae actu phreneticae sunt formalis locutio generatim non instituetur. Sed extra deliria locus est colloquiis, quae veritatis imperio minime subtrahuntur.

VII. *Formulae urbanitatis.*

Philosophi XVIII et XIX saeculi disputarunt quoque de honesto usu formularum urbanitatis, quibus, secundum leges civilis commercii, profitemur nos voce vel scripto famulos addictissimos, obsequia offerimus, mittimus vota, etc. Etsi pauci, ut Schopenhauer, istarum formularum usum mendacio et hypocrisi notandum existiment, fere omnes easdem admittunt. Et quidem ipse rigidus Kant (*loc. cit.*, 12), qui eas probat, tum quia neminem decipiunt, tum quia per se praeparant et gignunt affectus verbis consentaneos: quod optimum est. Rationes istae bonae sunt, dummodo de moderato usu sermo fiat, et nulla misceatur affectatio; nulla maxime adulatio, nulla praesertim quae lucri cuiuspiam cupidine corrumpatur.

[1] S. Augustinus, *De Mendacio*, c. 10 (P. L., 40, 500).

VIII. *Materialis verborum prolatio.*

Iam antiquitus, optimi theologi, ut Valentia, Sanchez, Viva, *loc. cit.*, mendacia vitari arbitrabantur mere materiali verborum pronuntiatione, unde omnis significandi ratio abesset. Sic enim quis ratiocinari possit: Contra mentem loqui nequit qui non loquitur. Quare, sicut consensus mere exterior nullum contractum facit, sic mere exterior verborum prolatio nullum sermonem efficit. Aliunde tantum, ex necessitate impediendi vel reparandi damna, obligatio isti necessitati proportionata exsurgere potest.

Verum, inter contractum et locutionem istud interest, quod contractus est *voluntaria* iurium commutatio, cuius effectus in voluntatis potestate sunt, dum, independenter a voluntate nostra, verba vel actiones nostrae virtutem significandi habent. Haec independens ab homine significatio vera vel falsa necessario erit. Quare sola voluntas proferendi materialiter voces neminem a mendacio excusare poterit, nisi ipsa mens nihil significandi ex adiunctis colligi possit.

* * *

Varia ista secreti munimina de quibus modo diximus suntne formaliter diversa, an omnia ad unum genus pertinere dicenda sunt? Et, omissa materiali verborum pronuntiatione, cetera ad genus ambiguitatis necessario ascribenda esse sic brevissime efficitur. Omnis locutio vel *sincera* est, et tunc nullum secretum protegit; vel *falsa*, et tunc *mendax* convincitur esse; vel *ambigua* seu dubiae apparet significationis: et habetur intentum. Immo, ipsa locutio *nulla*, prout intentio nihil significandi, seu verba materialiter pronuntiandi aperte, obscure seu dubie, aut nullatenus manifestatur, ad locutionem sinceram aut ambiguam aut mendacem reducitur, ita ut completa sit divisio actionis qua verba proferuntur. *Actionis*, inquam. Namque *permissio* specialem mentionem meretur de qua mox dicemus.

Art. III. — *Problematis solutio.*

I. Ab hoc initio proficiscimur. Qui, in theatro, fabulas recitant, quam multa et actione et voce dicunt atque experiri testantur quae menti suae adversantur et a propriis affectibus longissime distant! Hi tamen a nemine mendacii arguuntur.

Qui opera romantica scribunt, plura de personis quas inducunt gesta et verba quasi historici referre videntur: neque hi ullius mendacii rei existimantur. Si tamen morales conclusiones a sua persuasione discrepantes proponerent; si, v. g. catholicus scriptor, causae divortii, pecunia accepta, patrocinaretur, ex hoc capite mendacii notam non effugeret.

Nec qui iocando falsa enuntiat, dum intentio lusoria ab initio vel mox prodatur, mendax ab aliquo habebitur. « Mendacia, ait Augustinus, a mendacibus serio aguntur, non ioco. Cum autem quae non sunt tamquam ioco dicuntur, non deputantur mendacia » [1].

Hactenus quae constant.

Cur autem a prima et tertia facti specie omne mendacium abest; cur, in altera facti specie, abest a factorum narratione, non autem a conclusionibus moralibus?

Dicesne: quia nemo per se decipitur, quia nulla fiduciae abusio facta est?

Responsionem istam nec immediatam, nec completam nec formalem iudicamus.

Non est *immediata*. Nam statim quaerendum est: cur non sunt deceptoria, sive verba quae exterius serio proferuntur, sive studia quibus affectus alieni quasi proprii recitantis summa arte finguntur? Cur in his nulla fiduciae abusio continetur? Intermedia itaque est causa quae deceptionem impedivit.

Non est *completa*. Namque ad secundam facti speciem, in qua de conclusionibus aliter ac de narratione pronuntiavimus, aegre aptatur. Narrationibus enim istis nonnulli decipiuntur; nec scriptor, dum alienam ab animo suo thesim defendit, alicuius fiducia abuti videtur.

Non est *formalis*. Mendacium enim committitur etiam cum abest deceptio et abusio fiduciae. Quod enim falsitas sermonis ab auditore deprehendatur; quod nulla fiducia concilietur noto deceptori, id non prohibet quin mentiatur voluntarius auctor sermonis falsi.

Diversa itaque reperienda est adaequata et formalis quaestionis explicatio; et inde simpliciter repetenda, quia scenici artifices, qua tales, verba quidem proferunt, sed ex ore *alieno*; et ideo non

[1] *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, l. I; *Quaestiones in Genesim*, q. 145 (P. L., 34, 587).

loquuntur *formaliter*, mentem suam non communicant; quia ludens, falsa non reddit ut ad mentem suam exacta; quia auctor fabulae non in narratione sua, sed in conclusione morali quam inculcat apparet ut mentem suam significans. « Nota, quando Petrus, v. g. mihi dicit « Ioannes est mortuus », ipsum non solum mihi significare Ioannem esse mortuum, sed etiam se indicare hoc ita esse, seque velle hoc mihi indicare; atque adeo se id de facto facere. Ex quibus patet, eum qui mihi aliquid testatur, eadem oratione simul implicite aliquo modo testari se hoc mihi vere testari » [1]. Loqui itaque non est tantum verba exterius proferre eaque ad alium dirigere; sed essentiale locutioni quoque est ut qui, *in actu signato* verba profert, *in actu exercito* « quasi per intrinsecam reflexionem eiusdem actus in se ipsum », dicat se dicere, seu mentem suam a se communicari [2].

Verum, ubi nullum positivum indicium contrarium datur, qui ad alterum verba mittit exercite dicit: communico mentem meam. Ut ait Suarez, l. c.: Loquendo satis dicit se loqui.

Si ita res se habent, quotiescumque ex adiunctis rationabiliter colligitur, exteriora verba non dici ab aliquo qui mentem suam communicat, aberit, cum ipsa locutione, copia mendacii; et quotiescumque idem dubitabitur, aderit vera et propria ambiguitas sermonis, quae ipsa, ea quam supra diximus ratione, mendacium excludit.

Iam vero, quando urbanitas prohibet ne responsum aperte detrectetur, vel quando ipsa responsi detrectatione secretum proderetur, verba exterius, *intra limites huiusmodi necessitatis* prolata, vel nullo modo vel probabiliter tantum sunt significativa, ita ut summum habeatur iustus usus ambiguitatis.

Hac simplici ratione, sine ulla verborum calliditate, plerique iam casus adduci solita commode solvuntur.

Interrogatus coniux, qui negat adulterium; interrogatus reus, qui negat delictum, non ideo a mendacio excusantur quia adulterii nomine veniat quoque idololatria; vel quia reus addat tacite « Non feci hodie, hac hora »; sed quia haec responsa obiective alterutrum

[1] Coninck, disp. 9, *De obiecto fidei*, dub. 5, n. 57.
[2] Cfr. Suarez, *De Fide*, d. 3, sect. 12, n. 12.

significant: vel *Non feci,* vel *Nolo istud fateri.* Haec non sunt contra mentem. Et amabilis S. Franciscus, dum vitam servare voluit hominis quem insectabantur, ut sine mendacio responderet: « Non hac transivit », opus non habuit, manu manicam suam indicare vel pede locum designare cui insistebat; responsum de se hanc ambiguitatem ferebat: Vel *non transiit,* vel *non prodo hominem.*

Item, per verba quibus animos ad aegrotos addit, medicus ambiguum linquit utrum mentem suam communicet vel mere peiorem morbi periodum verbis tegere proposuerit.

Non ideo tamen, in huius modi adiunctis, omnes asseverationes permittimus. Sunt enim certi modi *ultronee* confirmandi dicta qui, beneficium circumstantiae auferentes, ambiguitatem tollunt et formalem locutionem restituunt. Oportet ergo ut haec tantum verba dicantur quae moraliter adiunctis postulantur.

Plana haec explicatio nobis videtur directe et distincte exprimere quod iam a multo tempore summi theologi indirecte dicebant et confuse sentiebant. Quod enim, ob iustam causam, exterius cognitam, possit quis verba proferre sine formali intentione communicandi mentem, gravissimi doctores concesserunt.

Id, proxime accedens ad nostram explicationem, concedit Gregorius de Valentia, cum, *loc. cit.* sinit ut qui inique interrogatur loquatur quasi secum solus. Id concedunt qui permittunt ut verba materialiter proferantur: sic Sanchez, l. 3, c. 6, n. 10; Viva, *loc. cit.*, n. 13 (ut probabile). Nec repugnat Suarez, *loc. cit.*, c. 10, n. 8. Id indirecte concedit Lehmkuhl, I, 919, ubi nostrum ratiocinium implicite adhibet. Cur enim usus restrictionis mentalis mendacio ab ipso aequiparatur? Quia « in iis circumstantiis, aequivalenter vel implicite negatur, aliquid veritatis occultari, quod, cum nihilo minus reipsa fiat, mendacium est ». Ergo, sic concludimus, exsistente iusta causa, mendacium non iam habetur, quia qui tunc verba facit non dicit nihil a se occultari, seu, quod perinde est, non dicit mentem suam communicari. Immo id concedunt omnes qui restrictiones mentales late tales propugnant. Nam qui restrictione mentali utitur verba profert sine intentione veram mentem suam communicandi. Adiuncta consignificantia quae appellant, verba ista quae, ex S. Alphonso, ita demisse pronuntiari possunt, ut testes id solum percipere possint, aliquid susurrari, nihil significant definite, nisi istud, ambigua esse alia verba quae audiuntur. Quaenam vera vis insit in adiunctis istis, ex nullis verbis mente retentis sed ex modo dicta ambiguitate declaratur.

II. Pari ratione usus *sententiae vere ambiguae*, ut supra diximus, est a mendacio immunis. Ibi quoque monuimus ipso usu amphibologica fieri posse responsa quae secundum se talia non forent. Ita hodie, herus qui iubet ut famulus neget ipsum domi adesse, qui pauperi mendico respondet se pecunia carere, qui se dicit impeditum quo minus aliquem comitetur, mere censetur, quando haec litteraliter falsa sunt, usus esse modo urbano declinandi visitationem vel petitionem.

Ceterum probe teneamus dicta a Lugo (*De fide*, d. 4, n. 75): « Verba... aequivoca tunc excusant a mendacio, quando vere sunt aequivoca; sunt autem aequivoca tunc solum quando apud homines habere possunt duplicem significationem ».

Verum, ut observat Sanchez (*Dec.*, 1. 3, c. 6, n. 18), « quotiens adest iusta causa his utendi aequivocationibus, animus utentis non debet esse ad fallendum proximum, sed ad occultandam veritatem quam non expedit revelare ».

Contra itaque atque interdum dicunt vel insinuant scriptores moderni, etiam optimi: qui recte utitur amphibologia, numquam alterius deceptionem, sed solam veritatis occultationem *intendit*; deceptionem mere *permittit*.

III. De magis definito sensu quem a circumstantiis verba in utriusque colloquentis mente mutuantur, dicendum nobis non est, cum hic nulla quoque sinceritas desideretur.

IV. Hactenus, sine magna difficultate, adest nobis medium occultandi quae celare debemus vel merito celare cupimus, sine mendacio et sine verborum callididate. Supponuntur tamen adiuncta quae ab audiente, saltem prudenti, cognosci possint. Quid iuris autem si haec deficiant, nec silentium praesidio secreti sufficienter muniatur? Difficilis iste casus nobis obiectus est propter severa verba Ill. D. Waffelaert, quae in altera parte, p. 35, huius ephemeridis rettulimus. Atque in supplemento duarum priorum partium (p. 283, 284) firmum laudati episcopi assertum ita principiis consentaneum ostendimus, ut simul tamen aliud honestum effugium a natura suppeditari affirmaverimus. Quale sit, hoc iam indicandum superest.

Quod ut melius perficiamus, paucis exponendum videtur notissimum principium duplicis causalitatis immediatae, quale a S. Thoma proponitur 2, 2, q. 64, art. 7.

Licet vim vi repellere: id omnes fatentur. Istud fas est quoque cum occisione iniqui aggressoris: id theologi et fere omnes philosophi concedunt. Verum hodie plerique facultatem istam explicant sic dicto iurium conflictu. I. e. eliminato per praevalens ius innocentis iure nocentis, is iure ad vitam quasi spoliatus coram innocente consistit, ita ut directe occidi possit, et praeceptum *Ne occidas* plene hoc modo exprimi debeat: « Ne occidas privata auctoritate, extra iustam defensionem ».

Longe diversam explicationem S. Thomas proponit. De conflictu iurium prorsus silet. Privata auctoritate occidere intrinsece inhonestum habet. Verum ipse appellat principium duplicis efficientiae his verbis: « Nihil prohibet unius actus esse duos effectus quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens... Ex actu ergo alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest: unus quidem conservatio propriae vitae, alius autem occisio invadentis. Actus ergo huius modi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae non habet rationem illiciti... ». Neque in illa defensione homo proprie occiditur sed permittitur eius occisio. « Quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune... illicitum est quod homo *intendat* occidere hominem ut seipsum defendat ».

Non ignoro, inter auctores quos magni facimus, v. g. Ill. D. Waffelaert, *loc. cit.*, esse qui neget in verbis istis agi de duplici effectu *coordinato*, sed de duplici effectu *subordinato*, ita ut sola excludatur intentio *finalis*, non autem *intermedia* occidendi, nec principium duplicis effectus vere allegari possit. Actionem enim se defendendi esse bonam; et licere occisionem quae propter illam fiat.

Verum interpretatio ista vim infert verbis S. Thomae, qui effectum occisionis dicit esse *praeter intentionem:* haec autem est formula classica qua causalitas per accidens describitur. Et in corpore articuli occisio dicitur mere *non vitari.* Quid, quod intentio intermedia formaliter, hoc loco, excludatur a S. Thoma per verba: « Illicitum est quod *homo intendat occidere ut se defendat* ». Quare Ill. D. Waffelaert fatetur haec vix a se explicari posse. Et quam mirum fuerit principium duplicis effectus non valere in solo *Sum-*

mae loco ubi a S. Thoma formaliter enuntiatur! « Intellege bene, monet commentator Caietanus, in h. l. distinctionem litterae, scilicet quod dupliciter potest referri occisio alterius ad conservationem vitae propriae. Primo, ut medium ad finem; secundo, ut consequens ex necessitate finis. Et, ut in littera dicitur, multum interest altero modo se habere. Nam et finis et media cadunt *sub intentione*... Id autem quod consequitur ex necessitate finis non cadit sub intentione, sed praeter intentionem exsistens emergit... Persona privata non intendit occidere ut seipsam salvet, sed intendit salvare seipsam, non destitura a sui defensione, etiamsi alterius mortem ex sua defensione oporteat sequi ».

Sane cruenta defensio sinit quoque ut, si necesse videatur, aggressor sclopeti explosione occidatur. Quo modo tunc, sic non nulli interrogant, occisio aggressoris non est directa, non est electa ut medium salutis propriae? Verum id attendendum est, actionem explodendi sclopetum ipsa iniusta aggressione moraliter mutari. Separata ab hac invasione praesenti, explosio sclopeti non foret nec esse posset nisi directa occisio. Nunc autem aggressio ista, quam diu perseverat, eidem rationem tribuit defensionis, et defensionis cuius intentio ad salutem propriam dirigitur. Hinc etiam probe perspicitur cur actualis aggressio inter condiciones cruentae defensionis ponenda sit. Cessante enim actuali aggressione, actio non haberet iam nisi unam rationem occisionis propter finem fortasse bonum: sed non licet facere mala ut eveniant bona.

Ceterum non desunt alia exempla in quibus actio quae physice est manifestissime directa, moraliter tamen pro mere permissiva habetur, quia concurrit cum alia physica efficientia quae sola intenditur. Sic, ut omnes fatentur, combustionem innocentium mere permittit, « qui comburit innocentes in turri simul cum nocentibus... quia actio, ex intentione agentis, solum tendit ad comburendos nocentes, licet hic et nunc non possit combustio horum separari a combustione illorum »; sic, qui per innocentem interpositum transfigit nocentem, innocentis occisionem nec intendisse nec elegisse censetur. Non aliter hic aggressio iniusta explosioni sclopeti duplicem efficientiam immediatam tribuit: alteram hominem invasum defendendi, quae sola eligitur et intenditur, altera occidendi, quae sola permittitur[1]. Cfr. Lugo, *De Iustitia*, d. 10, n. 124, 125.

[1] Siquidem permissio activa nullam efficientiam physicam immediatam excludit; sed efficientia ista ad causalitatem per accidens ascribitur, qua-

Haec si quis perspexerit, applicationem ad rem nostram sine multo labore nobiscum perficiet.

Qui a nobis postulat revelationem rei quam ius nobis est secreto tegere, est iniustus aggressor: materialiter aut formaliter, prout importunitatis suae est conscius vel non. Hoc ceterum non refert, cum eodem defensionis genere aggressionem formaliter et materialiter tantum culpandam repellere liceat. Age porro, si secretum silentio protegi nequit, verba quae adhibebimus ad illud tuendum fiunt modus, et quidem necessarius, defensionis secreti. Secundum se, verba ista non essent nisi significatio falsi. Iniusta alterius aggressio efficit ut sint simul propria defensio. Qua talia adhibentur; falsa significatio mere permittitur. Quare, labes mendacii abest in nostro casu, simili prorsus ratione qua, in altero, ratio homicidii.

In nostro casu, itaque, eadem responsa concedemus quae, nomine falsiloquii, ii permittent qui falsiloquium a mendacio reprehensibili distinguunt. Sed ratio formalis cur responsa ista liceant est diversa. Nec quaestio est de solo nomine. Namque perinde non est principium de vetito homicidio exceptionibus circumscribere, et solum admittere homicidium indirectum; perinde non est abortum propter necessitatem legitimum habere, et non excusare nisi indirectam abortus procurationem; perinde non est immune a peccato gravi vel omni pronuntiare quandam veneream delectationem directe quaesitam vel admissam, et solos motus indirectos excusare. In singulis speciebus tamen quaedam responsa materialiter identica erunt, sive unum sive alterum defendas; sed error in principio ad funesta consectaria perducet. Pari modo, in praesenti causa, si falsa significatio non potest nisi *permitti* [1], ianua abusibus praecluditur: tunc solum quando inique interroganti responsum aliter declinari nequit, permissio locum habebit. Si autem falsa significatio intendi vel eligi potest, frustra rationem quaeras qua falsiloquia a spontaneis locutionibus efficaciter excludantur.

tenus debetur concurrenti alii causae quam agens impedire nequit. In specie proposita a Lugone, causa ista erat praesentia innocentium in eadem turri comburenda, interpositio innocentis inter aggressorem et se defendentem; in specie nostra et S. Thomae, est ipsa iniusta aggressio.

[1] Accurate hic recolenda est classica distinctio triplicis voluntarii: *intendentis, eligentis, permittentis,* seu voluntarii directi et permissivi.

N. B. — In articulis *Mélanges Théologiques* (1852, 6e série, p. 410 ss.), quos praeclara sua lucubratione Ill. D. Waffelaert egregie refutavit, appellatur quoque laudatus locus S. Thomae et principium duplicis effectus. Verum diverso modo. Ope enim istius principii, auctor causam mendacii *necessarii* agere cogitat, quasi propter bonum finem mendacia licita evadere possint. Scilicet, hoc fugit auctorem, principio isti locum nullum esse posse ubi causa non sit bona vel saltem indifferens; prolationem autem voluntatis falsi non esse causam indifferentem, nisi rationem induat iustae defensionis; rationem denique istam non indui nisi praesens aggressio repellenda sit.

Una fortasse obscuritas dissipanda superest. Sicut antea diximus, auctores superioris aetatis videntur solliciti fuisse de addendis verbis mentalibus ad verba exteriora quae sine illa additione forent falsa, ut veritas quaedam conciperetur quae iuramento confirmari posset. Periuria enim abhorrebant, et repudiabant iuramentum fictum, praesertim postquam, 2 mart. 1679, Innocentius XI proscripsit, sub n. 25, hanc propositionem: « Cum causa licitum est iurare sine animo iurandi, sive res sit levis sive gravis » (Denz., n. 1175).

Cum multo rarior hodie sit, extra forum, usus iurandi, minore, ex hac parte, difficultate hodie premimur. Quid tamen, si necessitate iurare cogatur qui ambigue negaverit se fuisse domi, se per talem locum transiisse, se adulterium fecisse, dum tamen domi erat, per locum transierat, reus erat adulterii? Quo modo, nisi per addita verba corrigatur falsitas, iuramentum praestari poterit?

In primis, mentalis additio verborum fictionem aut falsitatem non tollit. Ad intentum inutilis est. Etenim fictio respectu Dei, cui omne cor patet, haberi nequit, sed tantum respectu hominum, qui soli decipi possunt. Quare, sicut non minus ficte contrahit qui, dum exterior consensus datur donationi, solam venditionem interius admittit, quam qui nullatenus interne consentit, sic, aeque ficte iurat et qui nihil iurat et qui aliud iurat atque verba exteriora ferunt.

Solutio itaque aliunde est petenda. Non minus quam alia verba, verba iuramenti ex adiunctis ambigua fieri possunt. Fictum autem iuramentum non habetur nisi quando animus iurandi formaliter adesse censetur. Non ergo ficte iurat qui, sine animo iurandi, formulam iuramenti pronuntiat in adiunctis ubi veri simile est intentionem istam abesse. Et possunt quoque verba iuramenti esse mere

defensiva. Iuvat haec ex Viva confirmare. « Dicitur iurare materialiter qui, habens obligationem utendi vocibus ut significativis et loquendi formaliter, iurat sine animo iurandi... Quod si locutio sit materialis, ita ut vel ex contextu vel ex circumstantiis appareat verba non debere usurpari ut significativa, tunc citra culpam proferuntur verba iuratoria sine animo iurandi » (In pr. 25, n. 12).

Nec timenda est vana usurpatio nominis Dei. Necessitas enim qua nomen Dei pronuntiare quis cogitur, malum secus patiendum, rationem dant pronuntiandi sanctum Dei nomen, quod ceterum exteriore et interiore reverentia fieri postest. « Non vane usurpat nomen Dei, ait de Valentia, si quidem ad se vel (bona sua?) tuendum id facit » (In 2, 2, d. 5, q. 13, punct. 2, fine).

Quocirca casum hominis invasi a praedonibus optime solvit iam Cicero: « Si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris, nulla fraus est, ne si iuratus quidem id non feceris... Non enim falsum iurare periurare est, sed quod ex animi tui sententia iuraris, sicut verbis concipitur more nostro, id non facere periurium est. Scite enim Euripides: Iuravi lingua, mentem iniuratam gero » [1]. Ut aliis utamur verbis, omnis fictio dicit mendacium facto commissum. Quotiescumque ergo adiuncta intentionem iurandi non demonstrant, iuramentum non fingit qui verba iuramenti sine intentione iurandi pronuntiat. Quod si circumstantiae occultae sint, ne tunc quidem vere fingit qui, in iusta defensione sua, mere *permittit* exteriorem fictionem, sicut exteriorem significationem.

Si quis tamen, metu coactus, vere iuraverit, ad norman can. 1317, § 2, iuramentum valebit, « sed a Superiore ecclesiastico relaxari potest ».

Maioris explicationis causa haec quaerere et declarare iuvat.

Quo pacto, ut triste nimis nuntium, v. g. necem filii in adiunctis a S. Augustino supra commemoratis, sine nimio periculo matri aegrotanti communicetur, poterunt, sine mendacio, verba initio falsa de hac re pronuntiari? — Potuitne director theatri quod incendio flagrari coeperat, astantes placido vultu monere, propter subitum actricis morbum, reliquae fabulae supersedendum esse, ut tranquillo discessu multa infortunia amputarentur? — Licetne ei qui solus in domo praesens est alta voce plures appellare ut latrones se in fugam dent?

[1] *De officiis*, III, 29.

Primus casus partim inde solvitur, quod ex morbo quo afficitur, mater signum habet ad dubitandum de sincera narrantis locutione; et quod huius sermo est quasi inchoatus, paulatim, prout prudentia exigit, complendus. Si vero ipsa mater, instantiis suis responsa materialiter falsa reddiderit necessaria, haec quoque ut ambigua vel defensiva a mendacio excusabuntur. — Verba autem directoris theatri pro aenigmaticis haberi possunt. Locutiones autem aenigmaticae ab omnibus admittuntur, etiam si prima specie vel initio non videbantur aenigmatica esse, dummodo brevi vel postea qua talia agoscantur. Iam vero, vix theatrum egressi, homines intellegent quid, sub figura aegrotantis actricis, director exprimere voluerit. — In tertio casu, adiuncta ambiguitatem manifesto demonstrant.

Neque aliter a mendacio excusantur *usu receptae* fabulae, quibus obtinetur ut pueri loca quaedam periculosa vitent, de generatione humana non interrogent, quibusdam diebus caelestia aliqua praemia a S. Martino, vel a S. Nicolao, vel a S. Lucia, vel ab Angelo Natalis exspectent. Parentes, dum talia referunt, eadem ex propria auctoritate non confirmant, sed proponunt aenigmata seu parabolas quorum enodatio crescenti perspicacitati reservatur. Iam alibi [1] tamen monuimus non deesse hodie auctores probatissimos qui usum istarum fictionum, praesertim qui terrores iniciunt, non immerito carpunt.

Ceterum quod de medicis diximus valet de parentibus. Inventa ista non licet ita dictis confirmare ut pueri, pro aetate sua, parentum veracitatem in his misceri credere debeant. Sic enim fabula in narrationem mendacem converteretur.

Itaque, ut in pauca contrahamus, is fructus nostrae disquisitionis esse videtur, ut omnibus aperta demonstretur via plana qua, sine ullo mendacii reatu, necessitatibus commercii humani vere provideri possit.

Secretum in primis silentio protegendum est. Cum, propter importunas interrogationes, munimen istud labile fiat, ipsa interrogantis importunitas responsionem efficit ambiguam. Quod si interrogans suam importunitatem ignoraverit, ita ut ambiguitatem suspicari nequeat, praesto nobis adsunt verba defensiva, quando, servato silentio vel declinata responsione, secretum incolume manere non poterat.

In spontanea quidem locutione, verba defensiva locum non habent. Sed adiuncta sermonem quoque ultroneum ambiguum efficere

[1] *De Castitate*, n. 173 et 194.

possunt. Et in colloquio etiam ultroneo, interrogationes eius quem ipsi adivimus verbis defensivis occasionem praebere possunt.

Conclusio. — **De recto loquelae usu.**

Ut damnosa mendacia, quae, quamvis ipsa nimis frequentis sint usus, nullum patronum inveniunt, hic omittamus, mendacia officiosa sibi amplum regnum in praesenti societate gratulari possunt: adeo fraudibus et simulationibus negotia et colloquia redundant!

Sive mendacia quae innocua vocant, pro licitis, nequidquam repugnante conscientia naturali, habeant, sive ad ambiguitates confugiant: levissima perspecta utilitas multis sufficere videtur ut verba materialiter falsa usurpent. Nec de alia via qua intentum assequi possint aliquam curam gerunt.

Quanto pretio autem immediatas istas utilitates sibi procurent, non attendunt [1]. Ipsos praeterit illa perpetua enervatio et debilitatio proprii animi, numquam pro ardua virtute optantis, sed per faciliores vias ficticiam sibi quaerentis pacem; ipsos praeterit malum exemplum datum iunioribus, maxime pueris, qui, calliditatum expertes, doctrinam de mendacii peccato cotidianis factis refutatam cernunt, et ipsa parentum actione a candida ingenuitate avertuntur; ipsos praeteunt detrimenta quae patiuntur proximi aegroti, qui, propriae infirmitatis nescii, omnia merita perdunt humilis resignationis, fortis malorum tolerantiae, et spei magnanimae in fine vitae, ita ut, non raro incauti et imparati, in aeternitatem praecipites ruant!

Atque observemus hic quam diversimode iudicent et agant mundani homines, cum non de spirituali et aeterna, sed de materiali et temporali causa agitur. Si enim res familiares sint ordinandae, si ex condendo testamento sibi favorabilem sperent haereditatis divisionem, cessant praetextus silentii et dissimulationis, et

[1] Sit hoc exemplum. Fit ut puerili libidine sumptio medicinae a filiolo recusetur. Quid tunc mater? In quibusdam regionibus, statim confugit ad ambiguitates, ut medicina a decepto puero sorbeatur. Alibi, rogat filiolum ut propter amorem matris vel Christi amaram potionem bibat. Prima solutio, fictionis, concedit libidini, memoriam linquit deceptionis. Altera, sinceritatis, confirmat in puero animum, amorem parentum, religionem.

de gravitate status, de necessitate res componendi infirmus incunctanter monetur.

Neque ipsis negotiis mercatoriis fraudes tantopere prosunt, ut non sint melioris consilii negotiatores qui etiam lucri intentione impelluntur ut de vero mercium pretio vel qualitate nihil mentiantur.

Generalis autem suspicio dissimulationum, quae fingendi consuetudine necessario gignitur, nonne et efficaciae verborum verorum et facilitati mutuae conversationis plurimum detrahit? « Videsne quo tendat hoc malum? Ut scilicet non solum nos illis ipsique nobis sed omnis frater omni fratri non immerito videatur esse suspectus. Atque ita dum per mendacium tenditur ut doceatur fides, id agitur potius ut nulli habenda sit fides. » Haec, de mendacio proprie tali nervose dicta Augustini [1] etiam in nimium ambiguitatum usum, proportione servata, transferri possunt.

Dum contra, quo magis horror mendacii in locutione et in actione manifestatur, eo abundantius illustria praemia sinceritatis reportantur. Simplex ergo sermo maxime commendandus est. Solidae veritati magis quam fragilibus fallaciis est pro ipso vitae praesentis usu fidendum.

Secreta in primis protegantur nostro silentio. Importune interroganti verbis modestis quidem et civilibus, sed apertis responsum declinetur. Ambiguitatis usus ne fiat nisi necessarius. Nec necessarius existimetur qui solo amore proprio vel vani honoris ratione imperetur.

In ultronea quoque locutione, quam minimum usum ambiguitatis faciamus.

Profecto, absque scrupulo ullo, urbanae formae declinandi visitationes, scribendi litteras, salutandi personas, iisdem congratulandi, usurpari possunt. Ne tamen pueri scandalizentur, vera liceitatis explicatio ipsis tradatur.

Nec feroci seu incondita sinceritate aegroti vel afflicti terrendi sunt: ne tamen plus quam par est veritatis manifestationem formidemus. Tanquerey [2] haec laudat pulchre dicta a Bentzon, *Causeries de Morale pratique*, Paris, 1899, p. 134: « Il y a dans la

[1] *Contra mendacium*, c. 4 (P. L., 40, 523).

[2] *Synopiss Theol. mor. et pastoralis*, ed. 3, Parisiis, 1906, t. 2, p. 183, n. 417.

vie de ces situations angoissantes où l'on se demande si dissimuler la vérité n'est pas un devoir de miséricorde. Là encore, prenons bien garde. Sans doute, la douleur veut être ménagée, la faiblesse aussi. Mais avec du tact, de la bonté, une vive sympathie, il n'y a guère de choses qu'on ne puisse graduellement dire telles qu'elles sont ».

Dicunt magnam pueris reverentiam deberi. Utilissima reverentiae exercitatio haec erit, ut nulla eorum simplicitate abutamur, et per vera omnia ad omnia quae recta sunt eosdem instituere proponamus.

* * *

Turpe est mentiri: id ipse rubor testatur quo a pueris suffunditur quicumque locutionis contra mentem deprehensus est reus. Omnis mentiens, ille quoque qui nemini se nocere existimat, derogat propriae unitati personae, et formosae isti concordiae qua interior homo cum exteriore, qua cogitationes, affectus, verba, actiones inter se convenire debent. Minuit quoque unitatem cum auditore qui decipitur circa loquentem, per se in errorem obiectivum conicitur, et, detecta fraude, non potest nisi se aliquanto magis elongatum a deceptore experiri. Ingratus abutitur ipsa fiducia quam eodem tempore sibi conciliare loquendo praetendit. Intactam non linquit mutuam hominum aestimationem et societatem. Mentiendo plerumque cedit parum laudabili sive amori proprio sive ignaviae, et saepe ad statum violentum seu « innaturalem » perducitur ubi, ut secum constare possit, non pauca alia simulare et mentiri quasi consequenter cogitur. Ne sibi ipsi vilescat mendax homo, sibi quasi mentiri debet, vel a propria condicione interna animum avertere. Viam suavis pacis homo iste non invenit.

Huic vitio contraria est sinceritas, virtus plena illecebris, quae ad plenam, prudentem tamen sui manifestationem hominem propensum efficit. Quatenus tendit ad communicationem sui, est maxime socialis. Sed quia homo sibi ipse plura dissimulare potest, in vita intima et in vita exteriore exerceri potest. Porro perpetua sinceritas cogit hominem ad honesta, ad sublimia; robur addit animo, mirabilem unitatem efficit. Et nemo est quin hominem fortiter sincerum aestimet, admiretur et amet. Sincerus homo hunc etiam fructum

concordiae colligit, laetitiam bonae conscientiae. Prospera qua utitur fortuna nullo prorsus remorsu corroditur; in adversa autem fortuna magnum ex sinceritate haurit solacium.

Ut verba Augustini [1] de alio apostoli loco imitemur, fortissimo itaque animo bibenda est apostolica ista sententia: « Fructus lucis est in omni bonitate, et iustitia, et veritate » (*Ephes.*, *5*, *9*).

ARTHURUS VERMEERSCH S. I.

[1] *De Mendacio*, c. 21 (P. L., 40, 516).

NOTE E DISCUSSIONI

Arnaldo de Villanova ed i "Thomatiste"

Contributo alla storia della scuola Tomistica

Interesserà forse ad alcuni dei nostri lettori di sapere, quando, in che forma ed in quali circostanze occorre per la prima volta il nome della scuola, che si pregia di portare il nome del Dottore Angelico. E ben vero, non sono certo di poter fare assistere i miei lettori al battesimo della scuola, dimostrando loro la più antica menzione della parola « Tomisti ». Debbo contentarmi di riferire loro la più antica menzione a me fin al presente nota, la quale, se mai non fosse la prima, non sarà certo molto lontana da essa.

La trovo negli scritti del famoso medico Arnaldo de Villanova († 1311)[1]. Grazie alle diligenti ricerche di M. Menendez Pelayo e E. Finke siamo al presente sufficientemente informati su questo strano, ma interessantissimo personaggio, benchè non pochi punti particolari richiedano ancora una trattazione più critica e metodica.

Già nel 1285 troviamo Arnaldo, nativo dalla diocesi di Valencia[2], come medico rinomato di re Pietro III di Aragona, per una lettera

[1] M. MENENDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos Españoles.* Madrid, 1877, 3 voll.; 2ª ed., 1888-91; lo stesso: *Arnaldo de Villanueva: ensayo historico.* Madrid, 1879, estratto dall'opera maggiore. H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.* Münster, 1902, pp. 191-226, CXVII-CCXI. Tutti e due hanno per base principale la raccolta delle opere teologiche di Arnaldo conservataci nel *cod. Vatic. lat.* 3824, membr., ff. 263, 226 × 188 mm., sec. 14° in. Sul contenuto v. qui sotto p. 479, nota 1. Per i codici Parigini vedi B. HAURÉAU nella *Histoire littéraire de France*, XXVIII (1881), 26-126.

Trovai questa menzione e conobbi questo codice, quando preparavo la *Historia Bibliothecae Rom. Pont. tum Bonifatianae tum Avenionensis.* Romae, I (1890), 10 s. Dal Finke ebbe qualche notizia P. MANDONNET O. Pr. (*Siger de Brabant.* (*Les Philosophes Belges*, VI, VII). Louvain, I, 1911, 299, note 2, e *Dictionnaire de Théologie cath.* Paris, VI (1911), 889).

[2] MENENDEZ PELAYO, p. 450; FINKE, p. XXXVI, dove Bonifazio VIII lo chiama Catalano.

reale, in considerazione dei suoi buoni servizi professionali, investito del castello Ollers presso Tarragona [1]. Egli aveva fatto i suoi studi nella celeberrima facoltà medica di Montpellier. La valentia nella sua professione attestano non soltanto i suoi numerosi scritti di medicina [2], ma anche i servizi, che egli come medico rese a parecchi papi e re, nonchè ad altri grandi personaggi.

Però non è nella sua qualità di medico, che Arnaldo ci interessa, benchè essa sia sempre rimasta la base di tutte le altre parti e figure, che egli fece durante la sua vita movimentata. Infatti la sua straordinaria capacità di medico lo salvò da parecchi naufragi, nei quali lo gettarono le sue altre imprese. Già durante i suoi studi a Montpellier, la invincibile tendenza ad un misticismo religioso lo spinse a consecrare un mezzo anno allo studio della teologia nelle scuole del Convento Domenicano di questa città [3]. In questa sua tendenza vi fu senza dubbio un fondo di vera e sincera religiosità e pietà, ma anche un zelo malsano, senza moderazione e prudenza; una audacia tanto più pericolosa, che si ingeriva nel campo religioso e lo trasportava ad arrogarsi una missione divina di profeta e di riformatore della Chiesa del suo tempo. In questo riguardo la sua fisionomia religiosa

[1] Menendez Pelayo, I.

[2] Arnaldi Villanovani *Philosophi et medici summi opera omnia*. Basileae, MDXXCV; cfr. M. Haven, *La vie et les œuvres de maître Arnaud de Villeneuve*. Paris, 1896.

[3] Nella terza denunzia di Gerona, *cod. cit.*, f. 173, dice Arnaldo: « Dixerunt etiam [i suoi oppositori], sicut fertur a pluribus fide dignis, quod ille medicus [Arnaldo stesso], contra quem loquebantur, nunquam audivit theologiam, in quo dicto non erubuerunt notorium mendacium seminare. Quoniam ipsi sciunt et novit etiam catholicorum multitudo, quod medicus ille non tantum audivit theologiam, sed etiam legit eam sollempniter in scolis fratrum Predicatorum Montispesulani ». Le tre suddette denunzie furono al principio del 1303 dirette contro il domenicano Bernardo de Podio Certoso. Però nella protesta indirizzata a papa Benedetto XI, *cod. cit.*, f. 213^v, dice: « Loquor cum sim despectissimus hominum, quia despectus origine et statu et officio et vita et studio, quia semper in scientiis secularibus ab infantia vel quasi vel pueritia studui et nunquam scolas theologorum nisi sex mensibus aut circiter frequentavi ».

Del resto i teologi-medici non erano rari in quei tempi; basta ricordarsi dell'illustre inglese cardinale Giovanni di Toledo O. Cist. (cfr. H. von Grauert, *Meister Iohann von Toledo* in « Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wiss. hist. Kl. », 1901, pp. 111-325) e del papa Giovanni XXI (cfr. R. Stapper, *Papst Iohannes XXI* (Kirchengeschichtl. Studien ed. Knöpfler, Schrörs, Sdralek, IV, 4). Münster, 1898, pp. 20-26), dei quali il primo, come profeta e mistico, si assomiglia al nostro Arnaldo.

offre molte analogie colla vita e cogli scritti dei grandi Spirituali Francescani dello stesso tempo: Pietro di Giovanni Olivi [1] ed Angelo Clareno [2], dei quali in un momento critico Arnaldo fu un efficace fautore [3].

Del resto si ripete in Arnaldo quel fenomeno psicologico, che osserviamo in diversi uomini di non comune capacità. Sono non di rado più fieri delle loro produzioni in un ramo del sapere, che non è quello nel quale sono favoriti da Dio con talenti eminenti; ma è piuttosto un ramo d'una loro strana predilezione, nel quale, senza attitudine speciale e senza la formazione richiesta, non ottengono che risultati appena mediocri. Così si dice di Michelangelo, che ci tenesse molto più alle sue poesie pregevoli certamente, ma lontane dalle sue immortali pitture e sculture. Ma se i sonetti del sommo artista erano gemiti innocenti del suo spirito gigantesco, nelle lotte e pene della sua vita movimentata, ciò non era il caso dei trattati teologico-mistici del nostro eminente medico su materie religiose e morali oscure e delicate.

A poco a poco la sua creduta vocazione di riformatore si concentrò con tutto il suo furore mistico-religioso nella missione, che credeva d'aver ricevuto per rivelazione divina, di annunziare al mondo la già avvenuta nascita dell'Anticristo e quindi la vicina fine dell'universo. Erano queste idee escatologiche, che nel Medio Evo all'avvicinarsi d'un nuovo secolo tornavano con una certa regolarità a galla, nella mente del popolo cristiano. Così ebbe il 1200 il suo Abbate Gioac-

[1] F. Ehrle, *Petrus Iohannis Olivi, sein Leben u. seine Schriften* nel « Archiv f. Litter. u. Kirchengesch. », III (1887), 409-552; cfr. L. Oliger O. Min. nell'*Archivum Franciscanum hist.*, XI (1918), 309-373.

[2] *Archiv cit.*, I (1885), 517 ss., III, 622 ss., IV (1888), 5 ss.; F. Tocco, *Studii Francescani*. Napoli, 1909, pp. 239-310.

[3] *Archiv cit.*, II (1886), 129, 359, nota 3; René de Nantes O. Cap., *Histoire des Spirituels*. Paris, 1909, pp. 319 ss. Il passo che ci interessa nella « Historia septem tribulationum ordinis Minorum » di Angelo Clareno è il seguente: *Archiv cit.*, II, 129: « Tunc siluerunt, latuerunt et absentaverunt se ex eis plurimi (molti dei Spirituali compagni di Angelo, sotto il pontificato di Bonifazio), ruinam gladii persequentium non ferrentes, fueruntque sub pressura persequentium, donec Deus per hominem, amatorem veritatis, Reinaldum de Villa Nova, medicum, qui locutus fuit cum Carulo rege Cecilie et induxit eum ad scribendum litteras efficaces generali ministro pro fratribus illis, qui iniustas tribulationes sustinebant in provincia Provincie. In quibus litteris notificabat ei, quod si debitum festinumque remedium non apponeret eorum iniuste tribulationi, quod hoc fieri per summum pontificem firmiter procuraret ». Questo suggerimento di Arnaldo condusse ad importanti discussioni in preparazione alle decisioni del Concilio di Vienna (1311); vedi F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne* nell'*Archiv cit.*, II, 353-416, III, 65-159.

chino di Fiore, le cui idee apocalittiche disturbarono tutto il secolo 13°. E di fatto, come vedremo, Arnaldo non è stato l'unico, che trattò questa materia all'avvicinarsi del secolo 14°.

Intanto egli scrisse nel 1297 il suo trattato sull'Anticristo [1] ed ebbe, come il seguito mostrò, la infelice idea, di volerlo far approvare e sanzionare dai Teologi Parigini e dal Papa. Però benchè comparisse nel 1300 a Parigi come ambasciatore del re Pietro III di Aragona, i Teologi ottennero dall'Officiale di Parigi, che fosse gettato in un brutto carcere [2]; ingiuria, che costò all'infelice Officiale il suo posto. Arnaldo si appellò a papa Bonifazio e dopo la sua liberazione si recò alla Curia. Ivi al principio non trovò gran favore, anzi fu per qualche tempo detenuto in custodia, finchè nella sua qualità di medico, curando Bonifazio felicemente da una acuta malattia, migliorò la sua posizione [3], senza però ottenere, nè da lui nè da Benedetto XI [4], nè dal Camerario e dai Cardinali durante la lunga sedisvacanza [5], nè da Clemente V [6], i quali tutti importunò con proteste, talvolta piene di interessanti notizie, la sospirata approvazione.

[1] V. *cod. Vat. cit.*, ff. 50^{v}-78^{v}. Comincia: « Constitui super vos speculatores. Audite vocem tube ». Je., 6, 17, e termina: « et occulta sapientie Dei non manifestavi eis ». Seguono due aggiunte: f. 74^{v}: « Quia tamen multi asserunt adversus opusculum »; e f. 77^{v}: « Quicumque legerit istud opus ». Estratti in Finke, *l. c.*, pp. cxxix-clix, clii, clvii.

[2] La sua relazione su questi avvenimenti al re di Aragona (anteriore all'ottobre 1300) in Menendez Pelayo, *l. c.*, I, 739-742. Lo stesso racconto si trova anche nel suo appello al Papa in Denifle-Chatelain, *Chartularium univ. Paris.*, II (1891), n. 616, pp. 87-90. Di questi fatti Parigini parla anche in una aggiunta posteriore al suo trattato, v. *cod. Vat. cit.*, f. 68 ss., 75 ss.; anche in altri trattati torna su questa materia, v. *l. c.*, f. 140 e più diffusamente nella protesta di Perugia, f. 215; Finke, *l. c.*, p. cxciii.

[3] *Cod. cit.*, f. 207, nella protesta dinanzi a Benedetto XI: « Post hec vero, peroptime recolis, quomodo pauper ecclesie filius [207^{v}], cum fuisset in ministerio spirituali repudiatus, ad ministerium corporalis obsequii fuit ex improviso ac subito introductus. Quo ministrante fideliter, iuxta vires sue facultatis, contigit post recessum tuum ad partes Ungarie [dopo il 13 maggio 1301, quando Benedetto allora cardinale ebbe questa legazione] quod in estatis fervoribus de voluntate pontificis habitavit in solitudine sancti Nicolay de Scurcula, ubi studium suum ad fenestram capelle, de quo prospiciebatur Anagniam, collocavit ». Finke, *l. c.*, p. clxxix, cxciii e principalmente l'interessante dispaccio dell'ambasciatore Aragonese, *l. c.*, p. xxx-xxxii, xxxiv, xxxvi.

[4] Finke, *l. c.*, p. cxciv.

[5] *L. c.*, p. cxcvii.

[6] Clemente si mostrò del resto più indulgente con Arnaldo. Finanche nel 1309 gli accordò i privilegi dell'altare portatile e di scegliersi il suo confessore (*Regestum Clementis V cura mon. ord. S. Ben.* Romae, III (1886),

Accanto a questi tentativi alla Curia Romana Arnaldo cercò di difendere le idee escatologiche del suo trattato sull'Anticristo con tutta la tenacità del suo carattere catalano con una serie di altre pubblicazioni [1], svelando sempre più il fondo della missione profetica, della

219, e pp. 677, 677b, f. 139); e dopo la morte di Arnaldo fece con una lettera a tutti i vescovi, del 15 marzo 1312, cercare un suo libro « super medicine practica », che considerava molto utile (*l. c.*, VI (1887) 297, ep. 17, f. 229v, e DENIFLE-CHATELAIN, *l. c.*, II, 155, n. 695). Quindi non sembra incredibile ciò che Arnaldo riferisce nella sua protesta fatta il 24 agosto 1305 dinanzi a Clemente V (*cod. cit.*, f. 261): « Et in continenti dominus papa superius nominatus respondens dicto Arnaldo et eum nominans filium suum dilectum, dixit ei, quod factum sive negotium ab ipso magistro Arnaldo propositum magnum erat, quia tangebat in aliquibus fidem catholicam et evangelicam veritatem; adiciens idem dominus papa, quod opera per ipsum magistrum Arnaldum eidem reddita diligenti examinatione ac maturo consilio indigebant nec constabat eidem, ut dixit, quod essent a Deo, nec noverat quicquam de tenore ipsorum, et ideo ipse nec approbabat nec reprobabat ad presens, set recipiebat ea et examini ac iudicio suo et sedis apostolice reservabat. Qua examinatione facta, si invenirentur eadem opera doctrinam erroneam continere, tunc ipse dominus papa ea corrigeret et inde faceret, quod esset super hiis faciendum. Si autem eadem opera doctrinam invenirentur habere salubrem et universitati fidelium utilem aut necessariam, [261v] tunc ea dominus papa in gloriam Dei et augmentum nominis ipsius magistri Arnaldi sollempniter approbaret, laudans idem dominus papa scientiam, studium atque subtilitatem ingenii dicti magistri Arnaldi et ipsius vitam et conversationem ac devotionem ipsius, quia videbat eum in simplicitate et humilitate ac obedientia et reverentia sedis apostolice, more boni catholici ambulare ». Cfr. FINKE, *l. c.*, p. CCX s. Supposta l'esattezza della relazione, Clemente mostra qui, non ostante la veramente indispensabile cautela, una opinione favorevole della religiosità, in fondo sincera, del suo illustre medico.

[1] Arnaldo stesso ci ha due volte — lasciando da parte menzioni parziali — enumerate tutte le sue « edizioni », come chiama i suoi trattati, una volta nella protesta di Perugia avanti al Camerario (1304, *cod. cit.*, f. 216, cfr. 183, FINKE, *l. c.*, p. CXCIV), l'altra nella protesta dinanzi a Clemente V (1305, *cod. cit.*, 255, FINKE, *l. c.*, p. CCIV), come si trovano nel prezioso *cod. Vatic. cit.* 3824. Il FINKE, pp. CXVII s., ha pubblicato l'antico indice di questo manoscritto ed ha cercato di datare ciascun trattato (pp. CXVIII-CXXVII).

Oltre gli scritti contenuti nel *cod. Vatic. cit.* e quelli trovati dal Menendez Pelayo a Barcellona nell'Archivio della corona di Aragona vi è un terzo registro di questi scritti nella sentenza dell'Inquisizione di Tarragona del 1316, pubblicato dal VILLANUEVA, *Viage literario.* Madrid (1851), 321-328. Cfr. qui sotto, p. 481, nota 5.

Come osserva il FINKE (p. CXVII e CXXVII s.) sono da aggiungere: 1) il comento all'Apocalisse del *cod. Vatic.* 5740; 2) l'interessante « Rahonament » pronunziato nel concistoro pontificio (1309) pubblicato dal MENENDEZ PELAYO (I, 720 ss.); 3) alcune operette menzionate nella condanna del 1316 (*l. c.*, I, 777-781). Quanto a queste ultime, che si credevano perdute, per due di esse:

quale si credeva da Dio investito [1]. Se al principio sembrava di non affermare altro, che la venuta dell'Anticristo e per conseguenza la fine del mondo, benchè non potesse essere indovinata e preveduta con la sola mente umana dalle cause naturali, poteva essere conosciuta per revelazione divina [2]; più tardi egli già si credette in grado di presentare un uomo, al quale questi secreti erano stati rivelati [3], cioè se stesso. Poco dopo è già capace di fissare dentro un secolo la venuta del fatale precursore [4]; ed alla fine può asserire, che l'Anticristo è già nato, anzi che conta già tre anni di vita [5]. Similmente parla sempre più

Libellus de caritate e l'*Informatio beguinorum vel lectio Narbone*, F. Tocco (*Archivio storico italiano,* 4 ser., XVIII (1886), 459-460 e ristampato nei suoi *Studii Franciscani.* Napoli 1909, 223-226), aveva già trovato una traduzione italiana nella Biblioteca Nazionale (Magliabecchiana) di Firenze: Conventi soppressi, *cod. G.*, 3, 368. Però secondo i passi stampati dal Tocco la identità asserita dal Finke della *Informatio beguinorum* col frammento del *cod. Vatic.* 3824, ff. 262, 263 mi sembra dubbia. Ci vorrà un confronto più esteso fra i due testi.

[1] *Cod. cit.,* f. 216, Finke, p. cxcv, nella protesta dinanzi al Camerario (1304) Arnaldo stesso lo dice apertamente: « que omnia [*tutte le pubblicazioni fin allora fatte*] memoratus pater, scilicet dominus Benedictus, ad manum suam accepit in die, qua fecit me detineri et [216^{v}] custodiri per vos dominum Camerarium supradictum. In quibus etiam scripturis, connumeratis denuntiationibus, regulariter hoc servatur, scilicet quod per posteriores tolluntur obiectiones et ambiguitates quecunque occurrunt in precedentibus ».

[2] Così scrive Arnaldo nell' « Antidotum » (*cod. cit.,* f. 240^{v}): « Quoniam per me non asseritur, quod finalia tempora possint prenosci per coniecturas vel rationes humanas, sed per revelationem divinam ».

[3] Nella protesta diretta a Benedetto XI (*cod. cit.*, f. 212^{v}, Finke, p. clxxx): « Et si forsitan videretur tibi, quod in predictis scripturis enigmatice forent denuntiationes huiusmodi, ego tibi ostendam hominem, cui quasi in momento quadam nocte datus est intellectus revelationis Cirilli et omnium passuum canonis pertinentium ad tempora »; e ciò dice chiaramente riferendosi a se stesso. Sull' « oraculum angelicum » di Cirillo v. F. Ehrle, *Archiv für Litt. u. Kirchengesch.*, II (1886), 327-334 e qui sotto p. 488, nota 2.

[4] Nel trattato *De misterio cimbalorum, cod. cit.*, ff. 96^{v}, 97.

[5] Nell' « Antidotum », *cod. cit.*, f. 245, Arnaldo dice al suo oppositore, il domenicano Martino de Atheca: « Ego enim assero indubitanter illud et me pro constanti scire, quod maximus Antichristus est natus et quod filii huius temporis, vivendo secundum cursum nature, possent pervenire ad tempus persecutionis illius. Et dico plus, quod hoc probabiliter ostendi potest catholicis per scripturas canonicas... ».

« XXII^{o} turpiter cecidit [*Martinus*], quoniam dicit se audivisse a me, quod iam natus erat et trium annorum. Verum est enim, quod venit ad cellam meam et consedit mecum in lecto meo, et omnibus aliis exclusis protestatus est michi, quod ut amicus me visitabat, tum quia fuerat aliquando confessor meus, tum quia sciebat, me ordinem serenissime dilexisse; nunquam tamen

apertamente delle visioni, revelazioni e missioni, delle quali egli si crede favorito da Dio. Nello stesso modo anche la sua parola di riformatore della Chiesa e le sue invettive contro i prelati, i religiosi, i suoi oppositori, finanche contro i papi, diventano di anno in anno più pungenti ed audaci, come anche il Finke [1] ha già notato. Quindi non è da maravigliarsi, che già nel 1299 fosse costretto per l'impressione degli orrori del suo carcere Parigino a sconfessare il suo trattato [2]; che lo stesso gli accadesse sotto Bonifazio nel carcere ed in un secreto concistoro della Curia Romana [3]; che la stessa sorte gli toccasse dalla parte di Benedetto IX; che i suoi scritti a Perugia rimanessero sequestrati [4] e che finalmente dopo la sua morte nel 1316 alcuni suoi scritti dall'Inquisizione di Tarragona fossero proscritti [5].

michi verbo vel facto manifestavit, quod aliquid scriberet contra meas editiones. Tunc autem interrogatus ab eo, quid sentirem de Antichristo respondi ut supra ».

[1] *L. c.*, p. 223.

[2] V. sopra p. 478, nota 2.

[3] V. sopra p. 478.

[4] V. sopra p. 480, nota 1.

[5] VILLANUEVA, *Viage literario.* XIX, 321-328. Durante la sede vacante dell'arcivescovato di Tarragona, il vicario capitolare Gaufridus de Crudillis convocò oltre l'inquisitore del distretto un cospicuo numero di teologi dai diversi conventi della città e dalle abbazie delle vicinanze e sottopose al loro giudizio gli scritti e trattati di Arnaldo di Villanova, i quali giravano numerosi per le mani del popolo e contro i quali gravi accuse da molte parti erano state levate. Quindi dopo un maturo esame l'8 novembre 1316 in una solenne adunanza parecchi di questi scritti con diverse qualifiche furono condannati e proibiti.

Due delle qualificazioni meritano speciale attenzione. Intorno all'*Apologia* (*cod. Vat. cit.*, ff. 135v-160v), il primo dei trattati scritti in difesa del *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, i teologi giudicarono: « Item dampnamus libellum, cuius titulus est *Apologia*, et incipit: *Ad ea que per vestras litteras*, ubi comdempnat studium philosofie et doctores theologicos, qui aliquid de philosofia posuerunt in suis operibus. Quod dicimus temerarium et periculosum in fide, quia videtur comdempnare Augustinum, Ieronimum et alios doctores per ecclesiam canonizatos, qui eundem modum tenuerunt ». VILLANUEVA, *l. c.*, p. 325.

Per la stessa ragione vien condannato un trattatello in lingua catalana: « Item dampnamus libellum qui intitulatur: *Alia informatio Beguinorum*, et incipit: *Als cultivadors de la evangelical pobrea*, ubi dampnat omnes scientias preter theologiam ». *L. c.*, p. 326.

La sentenza contiene una sana critica delle tante malsane, false e pericolose opinioni, errori, esagerazioni, critiche e profezie dello strano ingegno.

Vedi nell'Archivio Secreto Vaticano, *Indices*, n. 146: « Index librorum mss., qui in Archivio palatii Avenionensis reperti sunt tempore legationis illmi

Tanto basterà per determinare il carattere dell'uomo singolare, del quale ci dobbiamo occupare; basterà per poter dare alle sue parole quel peso e quella attenzione, che meritano. È evidente che devono essere intese « cum grano salis ».

Arnaldo aveva, come egli stesso ci racconta, studiato a Montpellier per un mezzo anno teologia e afferma anche di aver dato una lettura solenne di teologia ivi nelle scuole claustrali del Convento Domenicano di questa città [1]; — dico « scuole claustrali » perchè una facoltà teologica fu accordata all'università di Montpellier soltanto da Martino V nel 1421 [2]. È molto probabile, che quel mezzo anno di teologia egli sottraesse ai suoi studi di medicina nella suddetta università. Sembra che a questi studi sia da assegnare il principio della seconda metà del secolo 13°. — È quindi possibile che i suoi maestri di teologia appartenessero all'antica scuola domenicana, la quale, come è stato dimostrato altrove [3], seguiva l'Agostinianismo, in opposizione alla nuova scuola dell'ordine fondata dal b. Alberto Magno e da S. Tommaso, dedita all'Aristotelismo. Sebbene la mentalità speculativa di Arnaldo non è orientata verso l'Augustinianismo, ma presenta piuttosto spiccatamente l'aborrimento tipico degli Spirituali Francescani da ogni uso di filosofia nella speculazione teologica [4]. Arnaldo parla in questa materia la lingua dell'Olivi e dei suoi seguaci, come altrove sarà dimostrato, come con lui condivide le idee apocalittiche, escatologiche e reformative.

Anche dopo i suoi studi a Montpellier Arnaldo continuò a tenere relazioni amichevoli coi Domenicani, scelse fra loro il suo confessore [5],

et rev^mi d. d. Octaviani cardinalis de Aquaviva, anno Dom. 1594 », f. 147^v, n. 171 è registrata « Confessio magistri Arnaldi de Villanova super quibusdam articulis contra fidem ». Le scritture furono poco dopo trasportate a Roma. Il documento indicato però fin al presente non è tornato alla luce. Fu citato da questo indice dal Raynaldo, *Annales*, ad an. 1310, n. 39. Come parla d'una confessione di Arnaldo, sembra di non poter riferirsi alla sentenza Tarragonese. Che sia la ritrattazione imposta da Bonifazio ad Arnaldo? Al presente il documento sembra perduto. Non si è potuto rintracciare nell'Archivio.

[1] V. sopra p. 476.

[2] H. Denifle, *Die Universitäten des M. A.* Berlin, I (1885), 340.

[3] F. Ehrle, *Der Augustinismus u. der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts* nell' « Archiv f. Litter.- u. Kirchengesch. des M. A. », V (1889), 603-635. Una lista approssimativa dei teologi Domenicani, possibilmente appartenenti alla scuola Agostiniana, anteriore alla Tomistica, dà il Mandonnet nel *Dictionnaire de Théologie cath.*, VI, 869-871.

[4] V. p. 490 e Appendice, p. 497.

[5] V. p. 480, nota 5.

mandò loro alcuni dei suoi scritti [1]. Questa amicizia venne soltanto disturbata, quando alcuni teologi dell'ordine cominciarono ad impugnare le sue profezie.

Intorno a questi Domenicani ed i loro scritti finanche Quétif ed Echard, gli egregi bibliografi dell'ordine, hanno bisogno d'essere completati. Essi non conoscono come oppositori di Arnaldo che Petrus Maça e Sanctius (Sanchez) Besaran [2]. Per noi il primo solo viene in questione, essendo egli solo un contemporaneo (c. 1300). Besaran morì nel 1417 [3] e quindi non ci interessa. Che il Maça abbia scritto contra Arnaldo, i suddetti bibliogafi lo sanno soltanto dalla storia della provincia Domenicana di Aragona del Diago [4]; non ne conoscono alcun manoscritto nè il titolo nè altro. Inoltre di scritti pubblicati al tempo nostro da Domenicani sull'Anticristo registrano soltanto quello di Giovanni Quidort [5] (Ioannis Parisiensis II o iunior).

Dalla preziosa raccolta dei trattati di Arnaldo contenuta nel codice Vatic. lat. 3824 si vede primo, che nel 1303 Ioannes Vigorosi (Vigouroux) scrisse un trattato contro il nostro medico-profeta e specialmente contro il suo « *Misterium cimbalorum* ». Lo scritto di Giovanni non portava alcun titolo. Cominciava: « Si separaveris pretiosum a vili, quasi os meum eris », Jer., 15, 19; e termina: « Hic ergo finiatur liber, ne ignorantes ineptis persuasionibus seducantur » [6].

Di questa pubblicazione Arnaldo non ebbe sentore, se non a poco a poco, agli ultimi giorni del 1303 o ai primi del 1304. Le prime informazioni ebbe da un suo amico Iacobus Albi, canonico di Digna in Provenza [7]. Pare che al primo momento anche Giacomo non abbia potuto riferirgli altro, se non che in alcune chiese di Marsiglia o della

[1] Nelle lettere, che Arnaldo mandò nel 1301-2 ai domenicani di Parigi e di Montpellier insieme col suo trattato *de misterio cimbalorum* esprime tutta la tenerezza e riconoscenza, che sentiva per il loro ordine. Ivi (*cod. cit.*, f. 98, 99), menziona « innatam quasi devotionem, qua a puerilibus annis cor meum incalescebat ac specialiter ferebatur ad obsequium ordinis et amplexum... Huius religionis serenitatem eterna pietas mihi conferens in nutricem, lactavit eius uberibus, educavit laboribus et solidis pabulis enutrivit ».

[2] QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores ord. Praed.* Parisiis, II (1721), 957.

[3] *L. c.*, I (1719), 771.

[4] *L. c.*, I, 721.

[5] QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores ord. Praed.*, II, 948; R. SCHOLZ, vedi qui sotto p. 487, nota 2.

[6] *Cod. cit.*, f. 192^v: « propono ego magister Arnaldus de Villanova quandam scripturam venisse ad manus meas, que titulo caret, cuius principium est... ».

[7] V. qui sotto p. 484.

diocesi si polemizzava contro le sue idee escatologiche, e gli abbia dato un sunto delle obbiezioni mosse contro lui, aggiungendo che questi attacchi provenivano principalmente dai Domenicani. Questa prima imperfetta informazione bastò per mettere Arnaldo in moto. Egli scrisse subito a Marsiglia stessa nel gennaio o nei primi giorni del febbraio 1304 tutt'un trattato intitolandolo: « Gladius ingulans Thomatistas ad magistrum Iacobum Albi, canonicum Dignensem » [1]. In esso ribatte punto per punto le obbiezioni dei suoi avversari comunicategli da Giacomo. Del trattato presentò senza ritardo una copia al vescovo di Marsiglia e fece il 10 febbraio 1304 dinanzi a lui la prima [2] delle sue tre denunzie Marsigliesi, esortandolo, con grande insistenza, a fare tacere i suoi oppositori o a constringerli a comunicargli le loro difficoltà.

Fin'allora nè Giacomo nè Arnaldo conoscevano l'esistenza dello scritto di Giovanni. Soltanto dopo la prima denunzia, lo scritto, allora ancora anonimo, venne nelle mani di Arnaldo. Egli, al suo solito, subito gli oppose un nuovo secondo trattato: la « Carpinatio poetrie theologi deviantis ad dominum Marcellum, canonicum Cardonensem » [3]. Qui ribatte, del suo meglio, tenendo il libro del suo avversario in mano, i cinque punti ivi svolti. Inoltre presentò il 28 febbraio 1304 al vescovo una seconda denunzia [4]. — Al principio del marzo Arnaldo sentì che i suoi oppositori avevan fatto al trattato, fin'adesso anonimo, due aggiunte. Nella prima « Ioannes Vigorosi, provincialis provincie Provincie » era indicato come autore dello scritto. Questo diede occasione ad Arnaldo, benchè egli stentasse a credere questa notizia, per una terza denunzia [5], fatta il 14 marzo avanti al vescovo.

[1] *Cod. cit.*, ff. 181^{v}-192^{v}.

[2] *L. c.*, ff. 180, 181. In questa prima denunzia Arnaldo parla soltanto di predicatori, che asseriscono, che i « finalia tempora » rimarranno ai fedeli del tutto ignoti.

[3] *L. c.*, ff. 193^{v}-202.

[4] *L. c.*, ff. 192, 193.

[5] *Cod. cit.*, ff. 202-204: « propono ego... me percepisse per fide dignos, quod in tractatu illo, quem nuper denunciavi vobis, errores plurimos contineri... prout manifestatur clarissime in editione, quam vobis communicavi. Promotores illius tractatus fecerunt ibi duas additiones in defensionem ipsius, quarum prima est, quod tractatus est editus a fratre Iohanne Vigorosi, provinciali fratrum predicatorum Provincie, quod ego non credo. Tamen si verum sit, eum scripsisse, que continentur in illo tractatu, cum in carpinatione dictorum eius, quam vobis cum publica [seconda] denuntiatione communicavi, lucidissime declaretur, quod non solum impertinentia et falsa sed contradictoria et erronea seminaverit... [203]. Secundum quod addiderunt est, quod in scriptura sacra tantum trahitur argumentum a litterali sensu, non allegorico ».

In realtà Giovanni, l'autore dello scritto, che metteva Arnaldo in tanto orgasmo, non era il provinciale del suo ordine nella Provenza; ciò sembra certo secondo la biografia che il Douais [1] compilò di lui dagli atti più autentici. Giovanni fu bensì più volte definitore in diversi capitoli provinciali ed occupò un certo numero di uffizi più alti nella sua provincia, ma non fu provinciale. Dall'altra parte egli ci è ben conosciuto, perchè fu nel 1278 dal capitolo generale di Milano con Raimundus de Medulione (Mevouillon [2] o Meüillon [3]) mandato in Inghilterra per vincere la reazione antitomistica, originata dalla condanna di alcune opinioni teologiche pronunziata dall'arcivescovo domenicano Roberto Kilwardby di Cantorbury, la quale toccava anche S. Tommaso [4].

[1] CH. DOUAIS, *Les frères Prêcheurs en Gascogne au XIII^me et au XIV^me siècle* (« Archives historiques de la Gascogne », fasc. 7, 8). Paris, 1885, p. 442: « Ioannes Vigorosi de Montepesulano ».

[2] DOUAIS, *l. c.*, p. 477: « Raymundus de Medullione minor ».

[3] V. CLERC nella « Histoire littéraire de France ». Paris, XX (1895), 252-266.

[4] F. EHRLE, *Iohn Peckham über den Kampf des Augustinismus u. Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13 Ihs.* nella « Zeitschrift f. Kath. Theologie », VII (1883), 172-193, 187 ss. Cfr. qui sopra p. 482, nota 3; F. EHRLE, *Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet u. seine Quaestiones disputatae.* Kempten, 1913, pp. 11 ss.; P. MANDONNET O. P., *Siger de Brabant,* pp. 42 ss.

Monumenta ord. fr. Praed. historica, ed. B. REICHERT. Romae, III (1898): *Acta capit. general.,* I, p. 199: « Item iniungimus districte fratri Raymundo de Medullione et fratri Iohanni Vigorosi, lectori Montispessulani, quod cum festinatione vadant in Angliam, inquisituri diligenter super facto fratrum, qui in scandalum ordinis detraxerunt de scriptis venerabilis patris fratris Thome de Aquino. Quibus ex nunc plenam damus auctoritatem in capite et in membris. Qui, quos culpabiles invenerint in predictis, puniendi, extra provinciam emittendi et omni officio privandi plenam habeant potestatem. Quod si unus eorum casu aliquo legittimo fuerit impeditus, alter eorum nichilominus exequatur. Quibus priores de sociis competentibus, quos ipsi ad hoc officium ydoneos iudicaverint, teneantur, quandocumque requisiti fuerint, providere ».

Un frutto ed una conferma di questa missione fu senza dubbio il seguente decreto del Capitolo Generale di Parigi del 1279.

L. c., p. 204: « Item cum venerabilis vir, memorie recolende frater Thomas de Aquino, sua conversatione laudabili et scriptis suis multum honoraverit ordinem, nec sit aliquatenus tolerandum, quod de ipso vel scriptis eius aliqui irreverenter et indecenter loquantur, etiam aliter sentientes, iniungimus prioribus provincialibus et conventualibus et eorum vicariis ac visitatoribus universis, quod, si quos invenerint excedentes in predictis, punire acriter non postponant ». — Del resto, come ho esposto altrove (*Thomas de Sutton, l. c.,* p. 13 s.), la « sequela S. Thomae » si sviluppò gradatamente nell'ordine Domenicano.

Poco prima di questi attacchi in Provenza ve n'erano già stati altri diretti contro Arnaldo nella Catalogna, i quali provocarono nel 1302 [1] dal nostro infatigabile e sempre pronto campione le tre « denuntiationes Gerundenses » dinanzi al vescovo di Gerona contro un altro Domenicano Bernardus de Podio Certoso. Nella prima denunzia Arnaldo si lamenta soltanto di prediche, nelle quali Bernardo avrebbe criticato le sue opinioni escatologiche; ma già nella seconda [2] parla d'uno scritto di Bernardo. Questi prima non voleva pubblicarlo, ma dopo alcune insistenze si dichiarò pronto a presentarlo ai teologi Parigini o agli uditori della Curia Romana.

Più tardi nel 1305 un terzo Domenicano Catalano Martinus de Atheca, senza dubbio uomo d'una certa importanza come regio confessore, oppose anche egli un terzo scritto alla propaganda, che Arnaldo faceva, con un zelo degno d'una migliore causa, per le sue profezie. Lo scritto di Martino è registrato nel catalogo secondo della biblioteca seconda papale, cioè della Bonifaziana, compilato nel 1311 [3],

[1] FINKE, *l. c.*, p. CXXII.

[2] *Cod. cit.*, f. 171v: « Et cum nobis constet, quod supradictus frater B[ernardus] iam semel post publicatum *Eulogium,* convocato per eum ad vestram presentiam vulgo, legerit coram vobis quandam scripturam vel cedulam continentem obiectiones contra dicta mearum editionum, vos etiam post lecturam immediate, prout a vobis audivi, requisivistis eum, quod ea que legerat sub eodem vobis scripto communicaret; nec voluit vobis communicare vel tradere, dicens, prout percepi, quod, quia puer [*172*] erat et nondum correxerat, que legerat coram vobis, copiam exinde nullo modo faceret, maxime quia per maiores ordinis sui non fuerat approbatum; deinde vero diebus sequentibus coram vobis fuerit protestatus, quod ipse paratus erat, in scriptis mittere dicta sua Parisius vel ad auditorium Romanorum, sicque diffugiis vulpine calliditatis elapsus, ab equitate noste requisitionis, postmodum apud Castellionem Empuriarum instrumentum sue protestationis adulterine ac simulate plebi simplicissime ostentaverit, iactando se triumphasse »... *quindi dovere il vescovo interdirgli la predicazione.*

[3] F. EHRLE, *Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis.* Romae, I (1890), 33, n. 68: « Item plures quaternos sive cartapellos, quorum aliqui sunt scripti in cartis bambacinis et alii in pecudinis, et sunt de diversis materiis, inter quos est quidam libellus parvus factus super responsionibus contra ponentes certum tempus finis mundi, editus a fratre Martino de Atheca ordinis Predicatorum, illustris regis Aragonum confessore, et est totum ligatum simul ».

Da Perugia il suddetto fascicolo fu col resto del tesoro antico trasferito nella sacristia della famosa chiesa di S. Francesco ad Assisi. Ivi lo troviamo ancora nel 1339 registrato nell'inventario compilato in questo anno per ordine del Rettore del Ducato Spoletano sotto il n.° 360: « Item quendam tractatum contra ponentes certum tempus finis mundi et adventus antechristi editum a fratre Martino de Atecha ordinis predicatorum ». F. EHRLE, *Schatz,*

quando questa biblioteca col resto del tesoro pontificio si trovava dopo la morte di Benedetto a Perugia. Però fin adesso non è più tornato alla luce. — Al trattato di Martino Arnaldo oppose colla sua solita prontezza l'« Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Atheca predicatorem adversus denuntiationes finalium temporum, ad reverendum patrem episcopum Maioricensem ». Cod. cit., ff. 237-254.

Arnaldo parla anche di due altri teologi Domenicani, i quali si occuparono delle questioni riguardanti la venuta dell'Anticristo. Egli li crede a sè favorevoli, ciò che non si può verificare che per il primo [1]. L'uno, il più conosciuto, è Giovanni Quidort (Ioannes Parisiensis II o giuniore) [2]. Abbiamo di lui un trattato « de Antichristo » conservatoci nel Cod. 13781 della Biblioteca Nazionale di Parigi (olim S. Ger-

Bibliothek u. Archiv der Päpste des XIV Jahrhunderts nell' « Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. », I (1885), 228-364, 359, 298-301.

Più tardi nel 1368 il b. Urbano V fece venire a Roma questo resto dell'antico tesoro già molto decimato e lo distribuì fra le chiese ed i conventi della città. F. Ehrle, *Nachträge zur Geschichte der drei ältesten päpstlichen Bibliotheken* nella « Kirchengeschichtliche Festgabe A. de Waal dargebracht ». Rom, 1913, p. 10 s.

[1] Nell' « Antidotum effusum » contro Martino de Atheca, *cod. cit.*, f. 245v, dice Arnaldo, parlando della sua esposizione dei famosi passi di Daniele 9, 24-27: « Quartus modus deviandi consistit in eo, quod dicit [*Martinus*] nullum doctorem exposuisse, sicut ego expono. In quo dicto dupliciter deviat, primo quia non dicit verum nec, quantum antiquos nec quantum ad modernos ». *Dopo che lo ha provato per i vecchi, cioè per Gioachino de semine scripturarum e per Gilberto super expositionem Cirilli, prosegue:* « De modernis vero certum est, quod multi excellentes hanc expositionem acceptant sicut catholicam, etiam precipui sui status, scilicet frater Ferricus de Auria et frater Iohannes Parisiensis, magistri excellentes Parisius; et nullus adhuc magistrorum in theologia scripsit quicquam alicubi contra eam, et est certum, quod aliqui eorum scripserunt pro ea; per quod etiam patet, quali spiritu iste scripserit, prout declaratur in *prohemio gladii.* Secundo quia dato, quod nullus unquam taliter exposuisset, non obstat, dummodo expositio, que noviter affertur, non discrepet a regula expositionis catholice, quam tradit Augustinus in principio super Genesim, scilicet quod fidei et moribus non repugnet, et circumstantiis littere consonet. Nam Deus non ordinavit, quod intellectus et expositiones sacrorum eloquiorum simul et semel erumperent in ecclesia, sed potius successive secundum tempora statuta in eius mente, sicut ipsa scriptura Danielis testatur ».

[2] Quétif-Echard, *l. c.*, I, 500 ss.; Denifle-Chatelain, *Chartularium univ. Paris.*, I, 120, n. 656; 46, n. 569; 102, n. 634; F. Lajard nella *Histoire littér. de France,* XXV (1869), 244-270; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen u. Bonifaz' VIII.* (U. Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen, 6, 8), Stuttgart, 1903, pp. 275-333.

main-des-Près, 602)[1] e pubblicato in una stampa non comune di Venezia del 1516[2]. Giovanni divenne licenziato a Parigi nel 1304[3]. Come mostra la sua opinione sulla permanenza della forma o « substantia paneitatis » nel santissimo sacramento dell'Eucaristia[4], fu d'una indole alquanto singolare ed audace. Essendo questa sua tesi o opinione interdetta dai teologi Parigini, egli s'appellò al Papa e si recò alla Curia Romana, a Bordeaux, dove morì nel 1306, prima che la sua causa fosse decisa. — Oltre Giovanni avrebbe secondo Arnaldo anche il frater « Ferricus de Auria », anche egli maestro Parigino di teologia, scritto sui « tempi finali ». Credo che qui si tratta di « frater Ferricus Metensis », che troviamo nella lista dei Dottori di Parigi dell'ordine Domenicano conservataci nel Codice di Stams[5]. Egli conseguì il dottorato poco prima del 1301. Di Ferrico non si trova alcuna menzione nel Quétif-Echard, quindi il suo scritto non sembra che ci sia stato conservato.

Come ho già accennato sopra, le relazioni, che Arnaldo aveva nella sua gioventù annodate tanto amichevoli, anzi intime coll'ordine di S. Domenico, rimasero indisturbate finanche dopo il sensibilissimo urto con i teologi Parigini nel 1300. La colpa di questo urto Arnaldo stesso mette in prima linea a carico dei « doctores seculares »[6], fra i quali Pietro de Croc di Alvernia, canonico Parigino, era senza dubbio il più conspicuo; ma anche egli, se non apparteneva alla scuola Tomistica, era ad essa certamente molto vicino[7]. Questa amicizia ed intimità non

[1] L. Delisle, *Inventaire des mss. de la Bibl. Nat. de Paris: 8823-18613.* Paris, 1863-74, p. 115 (1868); Finke, *l. c.*, p. 211 s.

[2] Una descrizione esatta v. K. Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation.* Berlin, II (1912): P. Piur, *Oraculum Angelicum nebst dem Kommentar des Pseudojoachim*, pp. 222-343, 231-238.

[3] Denifle O. P., *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens* nell'*Archiv. cit.*, II (1886), 212.

[4] *Determinatio fr. Ioannis Parisiensis O. P. de modo existendi Corpus* (!) *Christi in sacramento Altaris;* ed. [P. Allix]. Londini, 1686.

[5] Denifle, *l. c.*, pp. 194, 211, n. 49.

[6] Nella sua lettera al convento Parigino del 1302 (v. sopra p. 483) egli dice nel *cod. cit.*, f. 99: « Unde cum iam anno preterito [1301] similes assertiones fuerint casualiter divulgate Parisius, quas theologorum collegium, ad impetum secularium doctorum, non imprudenter solummodo sed iniuste et inhoneste sategit extinguere; hic vero sollempniter divulgentur et a fidelibus [*99*v] omnis status et amatoribus veritatis cum devotione recipiantur, mitto vobis opusculum, ut ex tenore ipsius vestra prudentia clarius informetur et ad obsequium veritatis inposterum et ad maculam ordinis precavendam, ne versutiis alienis eius nitor ullo modo valeat offuscari ».

[7] Denifle-Chatelain, *Chartularium*, II, 71, n. 597; 89, 90, n. 616.

fu guastata se non a poco a poco dal fanatico e sempre crescente furore, col quale Arnaldo dapertutto e con tutti faceva propaganda per le sue malsane profezie escatologiche. Lo stesso accadeva del resto con tutte le altre simili relazioni che Arnaldo poteva annodare con tanti, anche sommi personaggi, per la sua valentia nella sua professione di medico.

Però anche intorno ad un altro punto molto vitale le idee di Arnaldo si scostarono moltissimo da quelle prevalenti nell'illustre ordine Domenicano, verso gli ultimi decenni del secolo 13°, cioè le sue opinioni sull'uso da farsi della filosofia negli studi teologici.

Non vi è dubbio, che al principio del secolo 13°, finanche quando gli scritti fisici e metafisici del grande Stagirita erano già arrivati nell'Oriente latino, in parte dalla Spagna araba, in parte dall'Italia greca, la filosofia era ancora lontana dall'occupare il posto, che le competeva nell'insegnamento teologico. Basta perciò ricordare, come le prime Costituzioni dell'ordine Domenicano (del 1228), il quale senza dubbio, per lo scopo della predicazione a sè prefisso, abbisognava d'una cultura teologica non comune, parlano dei « libri Gentilium », delle « scientie seculares » e « artes liberales », cioè dello studio filosofico [1]. Basta ricordare la proibizione fatta nel 1215 all'università di Parigi di usare i nuovi libri aristotelici come libri di testo nelle scuole [2]. Ci voleva tutto quel processo intellettuale, che i contemporanei stessi della seconda metà del secolo 13° caratterizzavano come la lotta dell'Augustinismo coll'Aristotelismo [3]; ci voleva il lavoro gigantesco del b. Alberto Magno e di S. Tommaso, per conquistare alla filosofia il suo posto, tanto nella preparazione agli studi teologici, quanto nel funzionamento di questi studi stessi.

Con Arnaldo siamo nell'epoca, nella quale la sopra accennata lotta era già terminata con la vittoria della nuova scuola di Alberto e Tommaso; nella quale la missione provvidenziale dell'Aristotelismo aveva

[1] Denifle, *Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom J. 1228* nell'*Archiv. cit.*, I (1885), 222: « In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant, nec etiam artes, quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare; sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant ». Lo stesso vien ripetuto nella redazione curata da S. Raimondo di Peñafort nel 1238-40 (1254-56), v. *l. c.*, V (1889), 562; Denifle, *Universitäten des M. A.*, 719.

[2] Denifle-Chatelain, *l. c.*, I, 78, n. 20; a Tolosa ciò era permesso, *l. c.*, I, 131, n. 72 (1229); P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2ª ed., pp. 27 ss.

[3] V. qui sopra p. 482, nota 3.

portato il suo pieno frutto; la filosofia era da per tutto considerata la indispensabile preparazione per lo studio teologico [1]; quando vi era a Parigi una « facultas artium » piena di rigogliosa, anzi di quasi esuberante vitalità; quando l'ordine Domenicano aveva già da lungo tempo stabilito quasi in tutte le sue provincie « studi » speciali per la filosofia [2]; — ed in questo tempo Arnaldo parla, come si era parlato nei primi anni del secolo, che stava per finire; negli anni quando i nuovi libri aristotelici, appena arrivati, erano diventati nelle mani di inesperti maestri un serio pericolo per la dottrina cristiana. Egli inveisce contro i « theologi philosophantes » ed i « philosophi theologizantes »[3].

Con queste idee e questo linguaggio Arnaldo stava senza dubbio sotto l'influsso degli Spirituali Francescani e parlava la loro lingua [4]. Egli si trovava quindi nella più spiccata opposizione con S. Tommaso, il quale fa così largo uso della filosofia per lo sviluppo speculativo delle verità teologiche e la loro metodica coordinazione. Quindi non è da maravigliarsi, che il profeta battagliero lanciasse anche contro il Dottore Angelico una delle sue più grosse parole [5].

[1] DENIFLE-CHATELAIN, *l. c.*, II, 184, n. 728[a] nel 1316 si dice della « facultas artium »: « que tamen fundamentum est omnium aliarum ».

[2] CH. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs au XIII^{me} et XIV^{me} siècle.* Paris, 1884, pp. 54-73.

Lo stesso, *Les Frères Prêcheurs en Gascogne au XIII^{me} et au XIV^{me} siècle.* Paris, 1885, pp. 98 s., troviamo nella « provincia Provincie » nel 1301 otto « studia naturalia » e nove « studia artium ». *L. c.*, p. 71 sono nel 1276 registrati già sei « lectores artium » e tre « naturalium »; p. 61 leggiamo nel 1257: « studentes in artibus non occupentur in aliis ».

[3] *Cod. cit.*, f. 249[v]; cfr. qui sotto p. 497.

[4] Nella lettera a Benedetto XI (cfr. FINKE, *l. c.*, p. CXXIV, CLXXXV ss.) del 2 giugno 1304 vi sono due pagine interessanti in favore degli Spirituali della Provenza. Si parla (*cod. cit.*, f. 211[v], FINKE, *l. c.*, p. CLXXXVI; cfr. *cod. cit.*, ff. 184[v]-186[v]) di certi inquisitori messi in moto contro essi: « Non est etiam diu, quod missi fuerunt in provinciam Provincie inquisitores adversus predictos filios veritatis, et quotquot inveniebant fateri, quod imitatio vite Christi et apostolice, quantum ad pauperem usum temporalium rerum, pertinebat eorum observantie regulari, diris carceribus impie mancipabant ». Cfr. qui sopra p. 477, nota 3.

[5] Arnaldo, come non pochi scrittori avvezzi alle loro lingue native romane, usa talvolta, anche nelle sue compilazioni latine, parole del suo dialetto catalano con qualche desinenza latina, principalmente quando il suo sangue meridionale si riscalda. In questi momenti con preferenza il « bubulcus » con tutti i suoi derivati gli viene in bocca, ed egli parla d'una « argumentatio » o « allegatio bubulcaris » (ff. 189[v]-190, 86[v]), d'una « bubulcaritas argumentationis » (f. 189), di « theologi bubulcares » (f. 140[v]), usa « bubulcare » come verbo (v. Append. p. 497), nello stesso senso dice « hic non theo-

Del resto questo antagonismo venne inasprito per il fatto, che i teologi Domenicani catalani e provenzali, i quali a lungo andare difficilmente potevano lasciar passare le sentenze sempre più paradossali del medico-teologo, si appellassero nei loro scritti all'occasione al loro caposcuola [1]. E sono queste citazioni che cagionarono gli attacchi di Arnaldo contro l'Aquinate [2].

Però molto più interessanti e significativi per la posizione, che S. Tommaso, già due decenni dopo la sua morte, teneva nella scuola del suo ordine, sono i numerosi passi degli scritti di Arnaldo, nei quali i teologi Domenicani portano già il nome del loro grande Dottore e sono chiamati « Thomatiste ». Questi passi [3] sono senza dubbio d'interesse per la storia del nome dell'illustre scuola e meritano perciò qualche attenzione.

In questo riguardo è bene da notare, che il nome, del quale cerchiamo le origini, non è una invenzione bizzarra del nostro medico-teologo, ma il nome viene da Digna (Digne) nella Provenza o da Marsiglia. È il canonico Iacobus Albi di Digna [4], il quale riferisce ad Arnaldo, che un « exercitus bicolor », cioè l'ordine Domenicano — così detto dal suo abito bianco-nero — lo attacca. Nella sua risposta a Giacomo Arnaldo dice, parlando di questo esercito od ordine: « cuius tirones vocatis Thomatistas » [5]. Quindi Giacomo pronunziò per primo il nome. Ciò ripete Arnaldo una seconda volta, dicendo a Giacomo con ancor maggiore precisione: « Vos autem estimo Thomatistas vocare quoscunque sectantes opinionem Thome » [6]. Il nome piacque ad Arnaldo, egli lo inserì nel titolo del suo trattato « Gladius iugulans » contro Ioannes Vigorosi e lo ripete in esso ed in altri scritti diverse

logizavit sed bovizavit » (f. 253v), « patet eos in sacra scientia bovizare » (f. 190); compara i suoi oppositori coi « instriones [l. histriones] qui ribaldice sive trutannice locuntur in publico » (f. 173). Che meraviglia che anche al « frater Thomas » toccasse una di queste parole enfatiche (f. 240)!

[1] V. qui sotto l'Append., p. 496.

[2] *L. c.*, p. 497.

[3] *L. c.*, p. 498.

[4] A questo canonico Arnaldo aveva già nella seconda metà del 1302 indirizzato la sua « Apologia de versutiis atque perversitatibus pseudotheologorum et religiosorum ad magistrum Iacobum Albi, canonicum Dignensem ». *Cod. cit.*, ff. 135v-160v; FINKE, *l. c.*, pp. CLXIII-CLXXII. Giacomo comparisce anche fra i testimoni presenti a Marsiglia il 14 marzo 1304 alla terza denunzia, *cod. cit.*, ff. 202, 204.

[5] V. qui sotto nell'Append., p. 498.

[6] *L. c.*, p. 499.

volte [1]. Inoltre è da notare, che negli scritti di Arnaldo anteriori a questo trattato, provocato dalla comunicazione del canonico di Digna, questo nome non occorre; mentre nei posteriori si trova non di rado. E qui si osservi bene, che questo trattato, « Gladius iugulans Thomatistas », è anteriore alla prima denunzia fatta al vescovo di Marsiglia il 10 febbraio 1304 [2]. Quindi questa vien intitolata « Denuntiatio prima facta Marsilie cum gladio » e in essa il trattato è citato. Fu allora il tempo, nel quale Arnaldo spiegò a Marsiglia e nella Provenza una attività letteraria straordinaria contro i suoi oppositori, prima che si recasse alla curia di Benedetto († 7 luglio 1304), il quale lo fece incarcerare a Perugia.

Il nome « Thomatiste », invece di « Thomiste », non sembra scelto per mettere la scuola in ridicolo, ma deve la sua strana forma ad una

[1] *L. c.*, f. 180v: « Item contrariatur Augustino in primo libro de Trinitate, ubi aperte dicit et probat per textum sacrum, quod diem et horam, quorum notitiam servaverat antea sibi, Pater erat revelaturus electis tempore oportuno, que omnia iam latissime declarata sunt in tractatu, quem edidi contra Thomatistas ». *E dopo poco si rivolge al vescovo* (*l. c.*, f. 181): « Ut autem de veritate supradictorum possit vestra paternitas plenius informari, vobis paratus sum copiam facere, quandocunque placuerit, tam de tractatu contra Thomatistas superius memorato quam de predicta confessione [facta per me Ylerde in provinciali concilio. *Così poco prima sullo stesso foglio*] ». Cfr. *cod. cit.*, ff. 175-180.

V. qui sotto p. 500. Nella seconda denunzia di Marsiglia del 28 febbraio 1304 (*cod. cit.*, f. 192v) Arnaldo stesso dice: « Propterea, ne venenum doctrine illius [Ioannis Vigorosi] possit latere catholicos, protinus zelo Christi et catholice veritatis edidi tractatum, in quo per singulos articulos in supra dicta scriptura distinctos manifestavi doctrine illius perversitates. Et quoniam vite mee durationem ignoro, et omnia, que scribo super catholica veritate, volo esse nota sancte matri ecclesie apostolice et Romane, volens etiam illius examini ac iudicio semper stare; pro tanto cum super veritate predicta postquam adveni Massiliam duos tractatus ediderim, scilicet supradictum et alium prius contra Thomatistas, de quo [*193*] iam vobis memorato patri ac domino feci copiam, nunc etiam de secundo predicto facio copiam in presenti. Et supplico vestre paternitati, tanquam sincero vicario sedis apostolice in vestra dyocesi, quod ambos tractatus huiusmodi per vestrum notarium registrari faciatis, ut suo loco et tempore possit de ipsis fides sincera fieri sancte matri; supplicans insuper, ut ex eis omnibus catholicis fiat copia, requirendo quoscunque theologos vestre dyocesis, quod in scriptis vobis tradant, quicquid voluerint adversus tractatus illos obicere; ego enim de presenti me offero vobis et obligo fideli promissione, quod quotienscunque sub vestro sigillo michi communicaveritis obiectiones eorum, scribam fideliter vobis, omni mora postposita, catholicas et possibiles michi responsiones ».

[2] *Cod. cit.*, ff. 180-181.

concezione diversa linguistica o grammaticale. È evidentemente derivato dal nome, a Giacomo ed Arnaldo ben noto, del S. Dottore. — In questa sua forma bizzarra non mi è fin qui occorso, se non una sola volta, nella apologia, che i Nominalisti dell'università di Parigi opposero nel 1474 al decreto regio di Luigi XI, per il quale erano stati completamente esclusi dall'università, ed ottennero il loro ripristino nelle scuole Parigine. In questo interessantissimo documento, che al presente dopo Baluzio ripubblico altrove, esattamente riveduto sul manoscritto Parigino, la forma « Thomatiste » si trova una sola volta accanto alla forma usuale « Thomiste ». Quindi anche presso Arnaldo mi sembra, nell'uso della sua forma, esclusa ogni idea di ironia o disprezzo; si tratta d'una titubanza o stravaganza nella formazione d'un nome derivato.

Colla verificazione di questo nome presso Arnaldo non si vuol insinuare, che esso non si trovi in altri scrittori del secolo 13° o 14°; però passi di questo genere sono, in quanto ho potuto constatare fin adesso, meno frequenti e più tardivi, di quello che si è comunemente inclinati a credere. Del resto nelle ulteriori ricerche in questa direzione, le quali contribuiranno alla compilazione d'una storia di questa illustre scuola, converrà dapertutto ricorrere ai manoscritti e non contentarsi dei testi stampati. Gli editori del secolo 16° e 17° degli autori scolastici si permettevano non di rado grandi arbitri, principalmente nella riproduzione delle citazioni. I copisti dei codici ed anche gli studiosi usavano sostituire sui margini i nomi degli autori accennati nel testo, secondo l'uso di quei tempi con quelle enigmatiche espressioni « dicunt quidam », « est opinio cuiusdam », « alia opinio dicit », etc. Questo uso conservato in generale fin verso la metà del secolo 14° evitava di nominare autori o persone più o meno contemporanei allo scrivente, come cosa contraria ai canoni del galateo letterario del tempo. Queste note marginali, talvolta mere congetture, copisti posteriori e principalmente gli editori introducevano senz'altro nel testo, come si può tanto bene osservare nelle edizioni del cardinale Sarnano.

Tenendomi, del mio meglio, a questa regola, il primo autore scolastico, che ho potuto trovare, il quale menziona la scuola di S. Tommaso col nome di « Thomiste », è il francescano Pietro de Tornaparte [1]

[1] Questo nome gli vien dato nel *cod. Vatic. lat.* 1077 (cartaceo, ff. 192, mm. 280 × 215, sec. 15°), f. 140: « Explicit tabula super secundum Sententiarum secundum reportationem fratris Petri de Tornaparte de Aquila ». Al f. 70v leggiamo: « Explicit tabula super primum Sententiarum secundum re-

da Aquila. Egli fu già nel 1334 uno dei più stimati teologi del suo ordine [1] e aveva, come sembra, già prima del 1337 terminato il suo famoso compendio, eccellente per brevità e lucidità, che gli fruttò il titolo di «Scotellus». Parlando nel libro 2° delle Sentenze, nella distinzione 8ª, questione 2ª della potenza motrice degli angeli, nota ad un punto: « Et dicunt Thomiste, quod non movet [angelus] per potentiam executivam ». Questo passo si trova non soltanto nelle diverse edizioni [2], tanto nel margine quanto nel testo, ma anche nei manoscritti, che ho potuto esaminare, cioè nel cod. Vatic. lat. 1077, f. 101 e 1078, f. 65ᵛ. Di questi l'ultimo [3] è di singolare importanza. È non soltanto certamente del secolo 14°, ma inoltre più tosto della metà che della fine; quindi può essere stato scritto durante la vita dell'autore, morto nel 1361. Il copista del Cod. 1077, che è del secolo 15°, non capì bene l'abbreviazione del suo originale e scrisse: « dicunt Thomateste, quod non movet » ecc. e ripete lo stesso sbaglio anche nel margine.

Pietro da Aquila è coll'Agostiniano Alfonso Toletano (1344) e con Giovanni Canonico uno dei primi scrittori scolastici, nei quali ne tro-

portationem reverendi patris fratris Petri de Aquila ». Nel nome riferito sopra rimangono secondo la scrittura del tempo dubbie le lettere *t, q, n, u* e la prima vocale del *parte*. Però, come mi ha insegnato l'egregio storico Abruzzese, Mgr. E. Carusi, qui è senza dubbio inteso il comune Tornimparte, Prov. di Aquila negli Abruzzi.

[1] Pietro fu nel Capitolo generale di Assisi 1334 con quattro altri teologi incaricato di rivedere il commento delle Sentenze di fra Guillelmo de Rubione. Vedi l'edizione Parigina del 1518, nella quale sul tergo del titolo vi è l'approvazione del Capitolo.

Il *cod.* 321 di Saint-Germain-des-Près (numero presente sconosciuto) col commento di Pietro è scritto nel 1337. V. SBARALEA, *Supplementum ad Scriptrium ord. S. Franc.* Romae, 1806, p. 583. Nel 1343 Pietro diventò confessore e familiare della regina Giovanna di Sicilia e fu, nel 1346, inquisitore a Firenze; v. WADDINGO, *Annales*, 2ª ed., VII (1733), ad an. 1343, n. 35, p. 306 ed an. 1346, n. 4, p. 329. Poi nel 1347 fu consacrato vescovo di S. Angelo de' Lombardi, donde nel 1348 fu trasferito alla sede di Trivento, ove morì poco prima dell'8 novembre 1361. V. C. EUBEL, *Hierarchia cath.*, 2ª ed., Monasterii, I (1913), 90, 495. — Del resto occorre che i manoscritti dei commenti sulle Sentenze di Pietro siano diligentemente ricercati ed esaminati per constatare, se egli abbia, oltre il compendio stampato, scritto un altro commento delle Sentenze, come lo ha asserito già nel 1385 Bartolomeo da Pisa nel suo libro *De Conformitate* (conform. VIII, part. 2ª) ed inoltre, se questi scritti di Pietro siano « editi » o « riportati ».

[2] Ed. Venetiis, 1584, p. 248 e nell'edizione curata da fr. Cipriano Paolini a Levanti in 4 voll. nel II (1907), 201.

[3] Membr., ff. 112, mm. 221 × 112, sec. 14°.

viamo citati un buon numero, se non contemporanei [1], almeno appartenenti al secolo 14°. Essi sono di non piccola importanza per la storia letteraria e furono perciò da alcuni degli antichi bibliografi frequentementi consultati.

Purtroppo Pietro non ci dice chi siano i Tomisti, dei quali parla; anzi, da quanto ho potuto vedere, non cita alcuno di esso nel suo commentario.

Del resto non vi è dubbio, che la scuola tomistica del secolo 14° e 15°, se giudichiamo soltanto secondo gli autori stampati, non si presenta molto compatta nè numerosa. Fra Erveo (1318) e Giovanni da Napoli († 1330) da una parte e Capreolo († 1444) dall'altra vi è un grande vuoto, che da Giovanni Quidort, Durando, Petrus de Palude, Armandus de Bellovisu, Roberto Holcot non è sufficientemente colmato; non potendo questi autori, in parte com'è manifesto, in parte come si dice comunemente [2], senz'altro essere inseriti nella scuola Tomistica. Se però teniamo conto anche degli scritti inediti, ancora al presente conservatici, l'aspetto della scuola è molto diverso. Ci si presenta prima di tutto una falange rispettabile di autori Domenicani, che si oppose in difesa di S. Tommaso non soltanto a Guillelmo de la Mare, ma anche ad Enrico di Gand, Godefredo di Fontaines, Egidio Romano, Giacomo Capocci da Viterbo, Durando [3]. Fra questi difensori, principalmente Erveo e Bernardo di Alvernia [4], somministrarono molto materiale al Capreolo, il quale ha il grande merito di aver compendiato e continuato fin ai suoi giorni i ricchi materiali messi insieme da quei difensori nei primi cinquant'anni dopo la morte del Santo.

Del resto anche nel caso, che dai manoscritti inediti tornino ancora alla luce altri autori del genere del Quidort, Durando, Eckeharto [5],

[1] Occham vien indicato come « quidam doctor », l. 2, dist. 1, q. 5, ed. Venet. cit., II, 190. Di contemporanei trovo Landolfo Caracciolo, morto poco prima del 20 maggio 1355; ed. cit., II, 195, 199; l. 2, dist. 1, q. 5.

[2] Sono necessarie ulteriori ricerche, principalmente per Petrus de Palude. Però per fissare la sua posizione nelle questioni filosofiche non basta il commento pubblicato al libro 3° e 4° delle Sentenze, vi si richiede anche un esame dell'inedito sul 1° e 2° libro. — Anche per Roberto Holkot Mandonnet (*Dictionnaire de la Théol. cath.*, VI, 898) non crede provato, che si possa senz'altro dire Nominalista.

[3] Vedi su ciò i nuovi e ricchi materiali di A. Pelzer, *Godefroid de Fontaines* nella « Revue Néo-Scolastique de Philosophie » (1913), 6 ss. (dell'estratto).

[4] *L. c.*, p. 8.

[5] E. Denifle, *Meister Eckharts lateinische Schriften u. die Grundanschauung seiner Lehre* nell' « Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. », II (1886), 417-652, 673-687.

Holkot, prevarrà sempre il numero degli autori favorevoli al Dottore Angelico. Del resto, anche i decreti dei Capitoli Generali in favore del Santo, il contegno dell'ordine nell'acre controversia sull'Immacolata Concezione di Giovanni da Montesono coll'università di Parigi (1387-1403)[1], la prontezza, colla quale alla fine del secolo 15° i teologi dell'ordine sostituirono nell'insegnamento alle Sentenze del Lombardo la Somma dell'Aquinate provano con evidenza l'esistenza e la compattezza della scuola, chiamata già nel 1304 da Arnaldo « Thomatista ».

FRANCESCO EHRLE S. I.

APPENDICE

PASSI ESTRATTI DAL COD. VATIC. LAT. 3824

1) RIGUARDANTI S. TOMMASO D'AQUINO.

F. 140. Vos[2] etiam pluries audivistis in curia supradicta [*Romana*], quod tempore Celestini quidam sancti religionis eximie predixerunt annuntiantes, quod theologi Parisienses lumini de ultimis temporibus seculi se opponerent. Scitis etiam multa alia, que non licet homini loqui, que prebent super hiis vestro spiritui tranquillitatem in Domino, sicut vos ipse michi communicastis. Et animadvertite quomodo malitia magistralis inflationis dederit eos in reprobum sensum, quia non solum privat eos gratuitis, sed etiam vulnerat eos in naturalibus... Sed vulnus naturalis discretionis patet per hoc. Quoniam non advertunt, quod sicut homines naturaliter non possunt aliud ydioma intelligere, quam id quod didicerunt, sic etiam in qualibet facultate discipuli non intelligunt, nisi que didicerunt a suis doctoribus. Nam discipulus Platonis tantum, platonica tantum intelligit et admittit. Per quod etiam illorum deliramentum est evidentius, quando dicunt: [*140*v] talis doctor noster famosus et celebris determinat oppositum vel in quarto Sententiarum vel in tali Summa aut in tali scripto; duobus modis potestis cognoscere quod delirant: tum quia non vident, quod, sicut ipsi respuunt credere, quod a parvulis traditur, sic eis obici poterit, quod

[1] DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium univ. Paris.*, III (1894), 486-533.

[2] Dalla « Apologia de versutiis atque perversitatibus theologorum et religiosorum », v. sopra p. 491, nota 4.

sui doctores non intellexerunt; tum quia scitur, quod fuerint aut theologi phylosophantes aut phylosophi theologizantes, sicut patet ex stilo suarum editionum; et utrique istorum adulteri sunt in sapientia Christi et verbum Dei adulterantes; tum etiam quia ipsi non audebunt asserere nec possent probare, quod illis doctoribus suis fuerint patefacti omnes intellectus sacrorum eloquiorum aut principales... Unde cum obiciunt, quod talis famosus doctor non determinavit aut oppositum dixit, talis obiectio testatur expresse vel nequitiam summam in obiciente vel ruditatem. Nam duo falsa supponit et in parte erronea. Primum quod ille doctor intellexerit omnia illa, quorum notitia non potest haberi nisi per gratiam. Secundum quod, si illi non fuerit datum intelligere, nec minoribus, quod est expresse contra evangelicam veritatem, sicut patet XI° Mat. et 1. Cor. XIIII°.

S. Tommaso si trova apertamente nominato nell' « Antidotum » [1]; *f. 239*ᵛ: Quod autem introducit [*Martinus de Atheca*] postmodum ex [*240*] dictis fratris Thome, monstratum est in « Gladio » [2] lippis et tonsoribus, quod est bubulcare tam quoad omnes positiones eius, quam quoad modos argumentandi.

*Inoltre cfr. qui sotto p. 499, f. 188, 189; p. 500, f. 191, 191*ᵛ.

2) RIGUARDANTI L'USO DELLA FILOSOFIA NELLA TEOLOGIA.

*F. 81*ᵛ. Ecce [3] quibus verbis preconibus ecclesie prohibetur scrutinium curiositatis, et maxime circa id quod excedit vires humane cognitionis, sicut est scrutinium maiestatis Altissimi... Illi ergo doctores qui perscrutantur, utrum, circumscriptis per intellectum personis deitatis, essentia posset esse principium creationis vel operationis alicuius; et utrum [*82*] circumscripta persona Filii per intellectum, procederet a Patre persona Spiritus Sancti; vel utrum in Christo sint plures forme vel una tantum, et multa similia; cum temeritate presumptionis et vitio curiositatis infructuose accedunt ad scrutinium maiestatis, quod est prohibitum. — Qui vero scrutantur, utrum ecclesia Romana inter ceteras ecclesias orbis huius primatum obtineat; vel utrum a Romano Pontifice derivetur auctoritas aut clavium potestas in ceteris prelatis catholice multitudinis, non solum exercent scrutinium temerarium sed erroneum. Nam si quid ab universitate catholicorum pro certo tenetur aut debet teneri, a doctoribus convertatur in questionem, fundamentum catholice religionis subvertitur et discidium in unitate fidelium seminatur. Quoniam subditis vacillantibus circa quodcumque credibile, de facile apud eos possunt inobedientia et rebellio introduci. Quis autem ca-

[1] V. sopra p. 487 e qui sotto p. 501.
[2] *L. c.*, p. 484 e qui sotto p. 498.
[3] Dal « Misterium cimbalorum », v. sopra p. 483.

tholicorum ignorat, unam esse et unicam sponsam Christi. — *Seguono i soliti argomenti per il primato del Romano Pontefice, tante volte discussi nei giorni della bulla « Unam sanctam » e del dissidio di Bonifazio VIII e di Filippo Bello*[1]. — *F. 83.* Qui tales igitur in collegio catholicorum suscitant questiones, de numero sunt illorum, de quibus ait Apostolus ad Thimo. quod « sunt proditores et protervi et ceci et tumidi homines... » [*2 Tim., 3, 4*]. — *F. 83*ᵛ. Et hii sunt qui scientiam sacram adulterant, commutantes gloriam incorruptibilem scientie Dei in vanitatem philosophicarum vel naturalium questionum, seminantes in agro Dei zizaniam.

Nella « Apologia de versutiis et perversitatibus pseudo theologorum et religiosorum... »[2] *F. 136*ᵛ *leggiamo:* Utrum autem moderni theologi exulant a scriptura sacra et exorbitent ab utero karitatis, scrutamini scripturas, in quibus est irrefragabilis veritas, et attente inspiciatis, utrum illorum opera conformentur sacris eloquiis, et videbitis plenissime veritatem... Quomodo huic eloquio se conformat theologus ille, qui maiorem temporis partem expendit vel in discendis phylosoficis documentis vel in intelligendis aut exponendis aut perscrutandis eorum scripturis, aut qui posteros suos in hanc curiositatem precipitat incessanter... *F. 137.* Clamante Apostolo quod omnia ad edificationem fiant, dicant illi theologi, qui questiones disputant curiosas, plectentes et texentes subtilia circa considerationes intentionales tantummodo, ad quarum realitatem nec fides catholica nec humana experientia potest manuducere intellectum; quantum edificant proximum talia docendo et pertractando... *F. 137*ᵛ. Cumque gloriantur sedentes in cathedra, quod clauso volumine quasi fitones de ventre suo possunt multiplicare problemata, sillogismos formare ac texere argumenta, videant quomodo se conformant scripture dicenti: « Verba legis erunt scripta in corde tuo et meditaberis in eis »... [*Deut. 6, 7*].

3) RIGUARDANTI I « THOMATISTE ».

*F. 181*ᵛ [3]. Incipit gladius ingulans Thomatistas, ad magistrum Iacobum Albi, canonicum Dignensem[4].

Quia scripsistis michi, carissime, quod post recessum meum de partibus, quas novistis, quidam exercitus bicolor, cuius tyrones vocatis proprie *Thomatistas*, nobis insultavit frequenter, obiciens contra quedam dicta mearum editionum, idcirco gladium acutissimum vobis mitto, quo vestra probitas infallibiliter singulos ingulabit...

[1] Cfr. FINKE, *l. c.*, pp. 146-190; R. SCHOLZ, *l. c.*, v. sopra p. 487, nota 2.
[2] V. sopra p. 491.
[3] Nel margine superiore da una mano dello stesso tempo: « Thomatisti Arnaldum fantasticum putabant ».
[4] V. sopra p. 491.

*F. 181*ᵛ. Unde cum aiunt *Thomatiste*, nos esse fantasticos, in tantum nobis convenit exultare, quantum per hoc nos efficiunt agno celesti conformiores, qui ab illis, quos imitantur, iacula similia toleravit.

F. 183. Et primo ad illud, quod intimastis, eos obicere, quod in *misterio cimbalorum* ille numerus Danielis « a tempore cum ablatum fuerit iuge sacrificium » et c. per nos adaptatur annis, in quibus adventurus est antichristus, quod ideo videtur esse inconveniens Thomatistis, quia communis glosa non exponit numerum illum nisi pro annis persecutionis, quam idem est in sui revelatione facturus...

*F. 183*ᵛ. Preterea cum in Dei eloquiis nichil misterio careat seu ratione, dicant nobis Thomatiste, si Spiritus Sanctus in illo numero voluit tantum exprimere tempus vel mensuram persecutionis Antichristi...

F. 188. De hiis autem deliramentis karissime nec turbari debetis nec admirari, cum didiceritis, quod cecus, qui a ceco ducitur, cadit in foveam cum ductore. Similiter: qualis pater talis filius, et qualis magister tales et discipuli. Vos autem estimo Thomatistas vocare quoscunque sectantes opinionem Thome, quem plures hactenus ut ydolum celebre coluerunt. Et ille absolute pronunciavit, quod etiam per revelationem non prenoscerentur a fidelibus finalia tempora. Cuius dicti duas rationes assignat; primam quia non expedit eis ideo, sicut ait, ut omnes sint solliciti et parati occurrendum Christo. Secundam, que est admirabilis in conspectu vulgi. Nam, ut fabulatur, omnes illi qui de notitia finalium temporum determinaverunt hactenus aliquid, inventi sunt defecisse. Et hoc nititur confirmare per verba Augustini non secundum mentem eius accepta, sicut est lucidissime declaratum in premissis operibus, maxime in *Misterio cimbalorum* et in *Denuntiatione Gerundensi.*

Quoniam igitur princeps eorum taliter locutus est ab eis supponitur, quod ipse vidit universas scripturas [*188*ᵛ] et omnia noverit tamquam Deus, nichil adversum dictis illius reputant vere vel recte dictum.

Sed quia tempus abiit iam tacendi, audiant filii veritatis et nunquam obliviscantur, quod, sicut in *Eulogio* declaratum est, dominus Iesus Christus precepit discipulis suis, ut denuntiarent appropinquationem finalium temporum, et ipse cunctis fidelibus dedit signa illius et ortatur ad illam appropinquationem considerandam, cum dicit: « Cum ergo videritis hec omnia, scitote »... [*189*]. Nam etiam apud infideles impium et prophanum esset, facere de Christo poetam et de Thoma evangelistam.

*F. 189*ᵛ. Sed quia Thomatiste, ut dicitis, calumpniantur, nos allegare falsum, cum tamen sciant, quod ea que scripsimus summis ecclesie iudicibus presentamus, ideo ad nostram purgationem vidimus expedire, quod verba Augustini super illa materia hic ad litteram inserantur. Ait enim primo de trinitate c°, XI° circa medium: Secundum formam Dei omnia, que habet Pater, Filii sunt... [*190*]. Nec minus cecitas predicti doctoris patet per fundamentum, cui innititur.

Inquit enim, non expedire, quod tempora finalia prenoscantur ». *Distingue* « finalia communia »: *la fine del mondo ed i* « finalia propria » : *la morte dell'individuo e propugna la sua tesi per tutte e due le supposizioni e conchiude [191]:* Claret etiam vobis, karissime, per predicta, qualis fuerit illa stella [1], quam in auribus vestris Thomatiste sublimiter extollebant, ut dicitis. Nam cum dogmatizaverit in predictis contra sententiam sanctorum doctorum et contra purum [*191ᵛ*] sensum sacrorum eloquiorum, ut declaratum est supra, constat non habuisse solis proprietates, cum dixerit, ut audistis, contra dogmata veri solis. Tamen cum sue phylosophie radiis multos illuminavit ad phylosophandum, quis potest ei denegare stelle nomen et rationem. Sed quia perversitate dogmatis supradicti multitudinem innumerabilem suorum sequacium in illa opinione abduxit a veritate sacra, proprius per aliquam stellam designari non potest, quam designetur per illam, quam Spiritus Sanctus describit, ubi per Io[hannem] futuras ecclesie adversitates prenuntiat. Ait enim Iohannes IX° Apocalypsis, quod vidit stellam de celo cecidisse; sicut et hic in dogmate supradicto cecidit de sublimitate veritatis divine *in terram* i[d est], in opacum sive caliginosum conceptum atque rudissimum. *Et data est ei clavis puthei abissi* id est perspicacia profunditatis inferioris sapientie, scilicet philosophie mundane; *et aperuit puteum abissi,* id est manifestavit profunditatem scripturarum phylosoficarum; *et ascendit fumus putei,* quia stilo suo tenebrosas et inutiles phylosophie subtilitates fecit ad sublimes eclesie pervenire. Proinde sequitur *et obscuratus est sol,* quia propter studium phylosophie obtenebrata est veritas Christi dupliciter, tum quia sequaces ipsius ex tunc minus intenderunt scientie pietatis, per quam rutilat sol eternus; tum quia post doctrinam illius minus vacaverunt studio sacri textus et originalium sacrorum doctorum, quoniam supposuerunt, ut vos ipse scripsistis, quod ille doctor omnia vidisset et ex suis editionibus omnia docuisset. Quapropter seducti a propria confidentia et presumptione alienati, facti sunt velut animal pestilens, adversarii veritatis. Ed ideo sequitur immediate post illa, *et de fumo putei exierunt locuste in terram,* quia de curiositate phylosophie pestilentes et perversi precones ad eclesiam pervenerunt... [*192*] Ex quibus potestis animadvertere, qualiter dormientibus hominibus inimicus superseminavit zizania tritico Salvatoris, qui sub specie boni fideles abducit a studio sacri textus, pretendens eis, quod per subtilitates phylosophicas hereticorum versutie plenius retundentur. — *Nel seguente allude ai due colori bianco e nero dell'abito Domenicano.* Vos etiam in dicendo quod bicolor exercitus insultavit nobis, michi super illa revelatione Cirilli [2] sensum aperuistis, ubi prenunciatur avis bicolor in eclesia affutura,

[1] Cioè S. Tommaso.
[2] V. qui sopra p. 480, nota 3; p. 488, nota 2.

que margaritis patrum in sua infantia reniteret, sed in processu temporis muscarum stercoribus et pulvere terreo fuscaretur, sicut in psalmo [1] dicitur: « Inveterati sunt et claudicaverunt a semitis suis ». Propter quod avis illa predicitur ibi ab hominibus exterminabiliter conculcanda. — Vos autem illustrent, corroborent et confirment veritas atque pax et gratia Domini nostri Ihesu Christi. Amen.

*F. 237*v. Incipit antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Atheca, Predicatorem, adversus denuntiationes finalium temporum, ad reverendum patrem episcopum Maioricensem [2]. — Credo, karissime pater, quod a vestra memoria non effluxerit, cum quanta diligentia Perusii dedissetis operam, quod michi fieret copia de tractatu, quem frater Martinus de Atheca contra denuntiationes meas ediderat; nec id potuisti cum Predicatoribus obtinere, qui tunc ibidem ipsum filiis nationis hinc inde cum boatu iactantie multiplicis ostentabant. Ego vero memor vestre paterne monitionis, post recessum vestrum de curia, studui ferventer copiam habere nec potui. Nam ex quo patuit adversariis, quod ego sollicitabam compatriotas meos, ut facerent me habere, nunquam postmodum quisquam eorum potuit obtinere, quod ad legendum ad horam ei concederetur. Sed Deus, qui congruis temporibus cuncta servat, post regressum meum de curia fecit, quod quidam de servis suis ingeniatus est subtilissime, quod, dum custodes illius thesauri dormirent, subtraxit eisdem et michi communicavit. — Reperi etiam, quod uni de suis angelis dederat iam sapientie spiritum ad iudicandum de contentis in eo; qui lucide manifestat in scriptura, quam edidit contra illam [3], omnia predicti fratris deliramenta. Ego etiam cum perlegissem animadverti, quod omnia quecumque predictus frater obiciendo proponit ibidem, evacuantur plenissime in tractatibus per me scriptis et qui nunc divina provisione signati sunt cum publica sollempnitate in thesauro apostolice sedis [4]. Et ideo si quis voluerit plene cognoscere defectus scripture iam dicte, levissime cognoscet, si perlegerit illos. Et specialiter ista lux traditur in Apologia et in Denunciatione facta contra fratrem Bernardum de Podio Certoso et in Gladio contra Thomatistas et in Carpinatione contra fratrem Iohannem [*238*] Vigorosi, in quibus tractatibus tanta luce discutiuntur emulorum tenebre, quod non solum in curia Romana sed etiam ubique sequitur eos ridiculum et contemptus, cum eorum insipientia fiat omnibus manifesta.

FRANCESCO EHRLE S. I.

[1] Ps. 17, 46.
[2] Guillelmo de Villanova, 1283-1304. EUBEL, *Hierarchia cath.* Monasterii, I (1898), 337.
[3] Che indichi uno dei suoi propri trattati? Nessuna altra scrittura di questo genere sembra essere conosciuta.
[4] V. sopra p. 486, nota 3.

" Unguntur Oleum ,,

In superiore fasciculo huius periodici (april., p. 196, nota 1) notabam varias lectiones cuiusdam sententiae Cypriani (*Ep.* 70 *ad Ianuarium*), quae in editione Baluziana currit sic: *Eucharistia est unde baptizati unguntur oleo in altari sanctificato;* in editione autem Oxoniensi aliter: *Eucharistia est unde baptizati unguntur oleum in altari sanctificatum.* Oxoniensi suffragantur omnes codices, praeter unum secundarium, quo exhibetur Baluziana. Hanc tamen illi praeferebam ratione sensus, qui in ablativo videbatur mihi textui cohaerens, sine ablativo nullus. Et re quidem vera, si lectio *oleum* careat omni sensu, nequit accipi. At vero, si possit assignari sensus rationabilis, iam erit ipsa praeferenda propter duo: primo, propter externam auctoritatem codicum; secundo, propter difficultatem intrinsecam: cum non sint in apographis suis scribae proni ad augendas difficultates textus, sed potius diluendas. Iam vero videtur posse assignari sensus rationabilis; immo idem prorsus quem exhibet lectio facilior.

Ad cuius evidentiam sciendum est Cyprianum fuisse assuetum veteri latinae versioni librorum sacrorum. Vetus autem latina solet literaliter reddere versionem LXX Interpretum. Porro in LXX nunquam habetur ἀλείφεσθαι ἐλαίῳ, sed quater ἀλείφεσθαι ἔλαιον (2 *Reg.*, 14, 2; 4 *Reg.*, 4, 2; *Mich.*, 6, 15; *Dan.*, 10, 3). Ergo probabiliter vetus latina illis locis habebat, non *ungi oleo*, sed *ungi oleum.* Cui locutioni cum assuefactus proinde esset Cyprianus, potuit et ipse scribere: *unguntur oleum in altari sanctificatum.* Fateor interea nonnisi probabilem illationem circa tenorem veteris latinae a nobis fieri, cum desint testimonia, tum apud Oesterley (*The old latin texts of the minor prophets,* in *Journal of theological studies,* ian. 1904, p. 252), tum apud Sabatier (*Latinae versiones antiquae*), qui habet quidem et *Mich.*, 6, 15, et *Dan.*, 10, 3, utroque loco cum ablativo *oleo,* non cum accusativo *oleum*; sed priore loco, ex recensione hieronymiana; posteriore loco, ex libro Tertulliani, *De ieiunio adversus Psychicos,* qui in nullo codice nobis asservatus est, sed exstat tantummodo in editis. Quare contra illationis valorem nihil, quod norim, potest adduci ex parte testium. Quae cum ita sint, praeferenda tandem videtur lectio oxoniensis; quam merito igitur secutus est G. Hartel.

MAURITIUS DE LA TAILLE S. I.

RECENSIONI

BERNARD J. OTTEN. — **A Manual of the History of Dogmas.** — B. Herder, St. Louis and London, 1917-1918. Vol. I, XIV-523, vol. II, XV-551.

Tribus abhinc annis in lucem prodiit volumen primum huius Historiae Dogmatis, quod mox alterum excepit. Cum manualia huius disciplinae a Catholicis exarata rariora sint, operae pretium esse videtur, opus B. Otten, quod multis profecto meritis praestat, lectoribus periodici « Gregorianum », etsi tardius, breviter indicare et commendare.

Volumen primum progressum Dogmatis ab aetate, quae dicitur patristica, ab anno fere 100 p. C. usque ad Concilium VIII a. 869, quo error Photianus damnatus est, pertractat. Secundo volumine historia Dogmatis exponitur ab inchoata aetate scholastica, usque ad tempora recentiora (869-1907).

Post brevem introductionem, qua notiones Dogmatis et historiae Dogmatis declarantur, conspectus exhibetur conditionis religiosae et socialis, in qua mundus versabatur paganus, cum Evangelium Christi propagari coepit. Deinde perstringitur doctrina Iudaeorum, Evangelii annuntiationis fere aequalium, tum Palaestinensium, tum eorum qui Graecorum philosophia et cultura imbuti, Hellenistae vocari solebant. Etsi doctrina Christi et Apostolorum ante historiam Dogmatis proprie dictam praesupponatur, merito tamen Auctor iudicavit, eius expositionem desiderari non posse; quare concinne et dilucide eam c. III ante oculos ponit. Quae c. IV de vita Christianorum temporibus apostolicis et de primis haeresibus scribuntur, ad melius intelligendum progressum Dogmatis subsequente aetate, sane iuvare possunt.

Cum ad ipsam historiam Dogmatis describendam perventum est, Auctor non una methodo utitur. A cap. V usque ad XIII ordinem magis chronologicum sequitur; deinde ab origine haeresis Arianae ad schisma Photianum ordinem realem praefert. Ut inutiles repetitiones vitentur simulque appareat progressus in intelligentia Dogmatis Catholici, iure id fecisse videtur. Rogari tamen potest, an non praestitisset scriptores orientales et occidentales ob magnam differentiam indolis utriusque scholae, quam auctor notavit, separatim pertractare.

Volumine secundo negari nequit, magnam partem attribui historiae theologiae. Neque profecto id vitio vertendum est. Nam licet utraque disciplina — historiae theologiae et historiae dogmatis — suum proprium obiectum formale habeat ideoque eas non liceat confundere, ita arcte tamen inter se connexae sunt ut separari vix possint. Idque maxime valet pro aetate scholastica qua studium theologiae praecipue in evolutionem ipsam dogmatis influxum exercuit.

Opus, ut iam dictum est, pluribus et egregiis dotibus eminet. Doctrina ubique certa et conformis cum illa regula secundum quam depositum fidei post mortem apostolorum nullum quidem incrementum cepit, eius tamen intelligentia continuo crevit. Textus, ex operibus PP. et scriptorum ecclesiasticorum allegati, aptissime selecti sunt. Quae ex historia conciliorum et haereseon attingenda erant, brevitate vere integra sunt exposita. Stilo utitur auctor claro et facili. Ut paucis verbis merita huius operis comprehendam, tale est, quod fini suo, instituendis theologiae tironibus notione evolutionis dogmatis catholici, reapse sit adaptatum.

Hoc autem eius pretium forte non immerito dicat quis augeri posse, si auctor in nova editione, quam expectare certe licet, progressum in intelligentia dogmatis eiusque historicam evolutionem magis ostendat. Non quod hoc prorsus neglexerit, imo pluribus in locis expressis etiam verbis id notavit. Saepius tamen mihi videtur potius exhibere doctrinam, qualis diversis Ecclesiae aetatibus a Patribus proponebatur, lectori ipsi relinquens indicandum, quinam fuerit progressus et quaenam causae eum adduxerint. Duas generatim causas evolutionis dogmatis Auctor assignat: errores haereticorum, qui expositionem magis enucleatam doctrinae Ecclesiae necessariam reddebant, et vitam internam Ecclesiae. Haec locutio nimis vaga videtur. Vita enim interna Ecclesiae quamplurima complectitur nec inutiliter Auctor singula recensuisset eorumque connexionem cum evolutione dogmatis distincte declarasset.

Alterum, quod desiderandum foret, est, ut textus SS. PP. citentur ubique iuxta editionem Migne, et, quando fieri potest, iuxta editionem Vindobonensem et Berolinensem. Id profecto cederet in commodum alumnorum, qui textus allegatos in ipso contextu inspicere debent.

IOANNES DE GROOT S. I.

Nota della Redazione. — Per assoluta mancanza di spazio, rimandiamo al prossimo numero le altre recensioni.

NOTIZIE SCIENTIFICHE

Il B. Oliviero Plunket
nel Collegio Romano e nel Collegio Urbano di Propaganda Fide.

Il Beato Oliviero Plunket, martire glorioso della Fede, innalzato agli onori degli altari da Benedetto XV ai 23 maggio del corrente anno, visse in Roma per ventidue anni dal maggio 1647 all'agosto 1669 [1]. Questo spazio di tempo si distribuisce naturalmente in due periodi: nel primo il Plunket compie gli studi ecclesiastici, come alunno del Collegio Irlandese, diretto allora dai Padri della Compagnia di Gesù; nel secondo insegna a Propaganda ed esercita il ministero sacerdotale nella città di Roma.

Nel Collegio Irlandese entrò negli ultimi mesi del 1647 e vi fu mantenuto per tutto il 1648 a spese della S. Congregazione di Propaganda Fide, come si rileva dai due documenti che qui riportiamo:

« Referente eodem Eminmo D. Card. Carafa instantiam trium adolescentium Hibernorum videlicet Oliverii Phinket (*sic*), Petri Vtalchi et Joannis Brenani pro aliquo subsidio menstruo usque ad finem anni sequentis 1648, quo tempore tria loca in collegio Hibernorum Ludovisiano eis promissa vacabunt, iisque obtentis sua studia philosophiae ac theologiae prosequi ac complere poterunt, et postea quo voluerit sacra Congregatio mitti, Eminmi Patres considerantes Sacram Congregationem modica impensa habere posse tres missionarios, et praedictos oratores fuisse a Patre Francisco Scarampa in Hibernia selectos, et Romam ad praedictum effectum perductos, censuerunt, si SSmo placuerit, eorumdem oratorum petitioni esse annuendum » [2].

« Referente eodem Eminmo D. Card. Carafa decretum pro tribus adolescentibus Hibernis editum die 30 Septembris proxime praeteriti S. D. N. dixit praedictos adolescentes per annum sustentari posse cum

[1] Mons. Carlo Salotti, *Vita e martirio del Beato Oliviero Plunket*, Roma, 1920, p. 17 e 51. Di questa Vita, scritta con diligenza e storica esattezza, ci siamo largamente giovati.

[2] Ex Tabulario S. C. de Propaganda Fide, Acta ann. 1647, fol. 524, ad Congr. diei 30 septembris 1647, n. 21. Questi e tutti gli altri documenti ci sono stati gentilmente favoriti da mons. Antonio Castellucci, Archivista della S. Congreg. di Propaganda Fide. A lui rendiamo vivissime grazie.

redditibus Sacrae Congregationis, si factis diligentiis eos in Ludovisiano collegio ali non posse constiterit »[1].

Entrato nel Collegio Irlandese, frequentò il Plunket i corsi regolari di filosofia e teologia nel nostro Collegio Romano, dando prova di buon ingegno e di applicazione allo studio. Il Rettore del Collegio Irlandese Edoardo Lock diede di lui questa bella testimonianza, che si conserva negli Archivi di Propaganda Fide:

« Ego infrascriptus fidem facio Reverendum admodum Dominum Doctorem Oliverium Plunchettum dioecesis Medensis provinciae Armachanae in Hibernia legitimo thoro, illustri familia, catholicis parentibus ortum; ex parte quidem patris ab illustrissimis Comitibus Fingalliae, ex parte vero matris ab Illustrissimis Comitibus de Roscoman; atque Illmo D. Oliverio Plunchetto Baroni de Lout primo Magnati dioecesis Armachanae consanguinitate coniunctum esse; et in hoc nostro Hibernorum collegio, philosophiae, theologiae, ac mathesi tanta cum applicatione studuisse, ut in Collegio Romano Societatis Iesu inter primos quoad ingenium, applicationem ac progressum in litteris merito habitus sit; iisque studiis speculativis absolutis, legibus civilibus et canonicis sub D° Marco Antonio de Mariscottis Sapientiae Romanae professore, magno cum fructu incubuisse; nec minus specimen morum, integritatis, pietatis ac urbanitatis semper et ubique exhibuisse. Ita attestor. Romae die octava Junii 1669. Odoardus Lock Societatis Jesu Collegii Hibernorum de Urbe Rector »[2].

Non è difficile determinare in quali anni precisamente il nostro Beato attese agli studi filosofici e teologici. Sappiamo infatti che terminò il corso quadriennale di teologia nel 1654: se aggiungiamo i tre anni richiesti per la filosofia, siamo riportati al 1647, che è appunto l'epoca, quando egli cominciò a vivere nel Collegio Irlandese. Desiderava il Plunket, finiti gli studi, di ritornare in patria, ma ne lo distolsero le agitate condizioni dell'Irlanda e perciò chiese facoltà al M. R. P. Gosvino Nikel Preposito Generale d. C. d. G. di potersene restare a Roma, aspettando tempi migliori. L'autografo prezioso della supplica si custodisce gelosamente nell'Archivio del Collegio Irlandese ed è redatto in questi termini:

« Reverende Admodum Pater.

Ego Oliverius Plunkettus humillimus orator Collegii Hibernorum Alumnus cum absolverim studia theologica et philosophica in praedicto collegio et considerem impossibilitatem transmigrandi in Hiberniam

[1] Acta de anno 1648, ad Congr. diei 17 februarii, n. 28, fol. 32.
[2] *Scritture riferite nei Congressi*, Irlanda, vol. 2, fol. 127.

(ut V. P. R^ma probe noverit) iuxta finem et institutum huius collegii et iuramenti eadem de causa a me emissi, suppliciter rogo V. P. R^am ut liceat mihi versari Romae, et vivere apud sacerdotes Scti Jeronimi de caritate. Protestor autem et polliceor me futurum paratum ad eundum in Hiberniam, quotiescunque a V. P. R^ma seu superioribus id mihi praecipietur. Romae, 14ª Junii 1654 ».

Nel Collegio Romano, ebbe il Plunket come professore il p. Sforza Pallavicini, che vi insegnò teologia dal 1644 al 1651.

« E quando l'insigne storico del Concilio di Trento fu elevato agli onori della porpora, Oliviero Plunket proseguì ad avere con lui rapporti di cordiale amicizia. Ebbe parimenti consuetudine col cardinale Girolamo Casanata, allorchè questi occupava il posto di segretario della Propaganda. L'uno e l'altro vengono affettuosamente ricordati dal Plunket nella lettera che il 15 agosto 1676 scriveva dall'Irlanda al cardinale Casanata, ove si compiaceva di richiamare alla memoria le erudite conversazioni avute coi due personaggi e il grande vantaggio che dalle medesime ritrasse » [1].

* * *

Nel 1657 il Plunket veniva nominato Professore di teologia al Collegio di Propaganda. Nella congregazione particolare *super studiis collegii de Propaganda Fide* tenutasi il 14 nov. 1657 :

« Habita diligenti consideratione plurium, qui in praeterita fuerunt propositi ad munus praefecti studiorum, Eminmi Patres selegerunt infrascriptos Sanctissimo proponendos, nimirum :

P. Abbatem ...

Pro magistro theologiae fuerunt omnes concordes in Oliverio Plunchet Hiberno » [2].

La nomina del Plunket era poi confermata dal Sommo Pontefice :

« Audientia Sanctissimi die prima Decembris 1657.

I. Secretarius Sanctissimo exposuit eos, qui in Congregatione particulari habita 14 Novembris super studiis Collegii Urbani fuerunt electi, ut Sanctitati Suae proponerentur ad munus praefecti studiorum et ad cathedras, ex quibus Sanctitas Sua elegit infrascriptos :

Pro praefecto studiorum ...

Pro lectore theologiae scholasticae Oliverium Plunchettum » [3].

[1] SALOTTI, p. 37. Il testo della lettera è riferito dal card. MORAN, *Memoir of the Ven. Oliver Plunket*, 2ª ed., Dublin, 1895, p. 16.

[2] Archivio di Propaganda, Acta de anno 1657, p. 547.

[3] *Ibid.*, p. 559.

Insegnò il Plunket teologia scolastica fino al 1666, quando passò a leggere le controversie:

« La Santità di Nostro Signore ha dichiarati lettori del collegio per le controversie in luogo del P. Macedo, D. Oliviero Plunchetti, che leggeva teologia, e per questa D. Giovanni Brenano, e per la filosofia ... » [1].

Insegnò anche per un anno la teologia morale, come egli stesso ci fa sapere, quasi incidentalmente, in una lettera, a primo aspetto abbastanza singolare, che mons. Castellucci ha reso di pubblica ragione (cfr. « Osservatore Romano », lunedì-martedì 24-25 maggio 1920):

« Eminmi e Revmi Signori,

Oliviero Plunchetti devotissimo oratore dell'Eminenze Vostre havendo letto due corsi di teologia speculativa e per un anno la teologia morale, e per tre anni le controversie della christiana fede nel collegio de propaganda fide, et havendo servito per molti anni come consultore della S. C. dell'Indice, desideroso di tornar alla patria per servitio dell'anime supplica l'Emin. Vostre d'honorarlo con l'Arcivescovado Armacano essendo l'oratore nativo della provincia Armacana e pregarà Iddio per l'Eminenze Vostre. Quas Deus etc. » [2].

A proposito di questa lettera, lo stesso mons. Castellucci osserva (*loc. cit.*):

« Per spiegarsi come egli stesso domandasse agli Eminentissimi Cardinali di Propaganda di essere elevato alla sede primaziale di Armagh, bisogna sapere come allora ciò fosse una formalità di uso comune e pensare inoltre come il vescovato che egli domandava per se, come negli anni precedenti l'aveva domandato per altri, non era un beneficio ma un ufficio gravosissimo. La persecuzione politico-religiosa era infatti rallentata, ma non era cessata; ed egli stesso nel gennaio dell'anno medesimo se ne mostrava informatissimo, perchè, domandando alla S. Congregazione di Propaganda il trasferimento del Vescovo di Ardacad all'Arcivescovato di Dublino o al Vescovato di Meath, ne adduceva per ragione che il detto Vescovo sperava di far in altra diocesi *maggior frutto spirituale nell'anime, non essendo duoi signori cattoli*(*ci*) *nella diocesi Ardacadensi, in possesso delle loro castelli o possessioni, essendo quasi tutta distribuita tra i soldati di Crumuello tiranno, e fra li mercanti di Londra, li quali l'hanno comprati dal parlamento e dal detto tiranno.*

[1] Archivio di Propaganda, acta 1666, fol. 277, Ad Congr. diei 15 novembris, n. 257.
[2] *Scritture riferite* ecc., Irlanda, vol. 1, p. 481.

Non diverse erano le condizioni dell'arcidiocesi di Armagh. Domandando quindi di poter ritornare in patria come pastore di anime in tali condizioni, egli sapeva che vi andava incontro non ad onori e ricchezze, ma a privazioni di ogni sorta, a lotte senza numero, alla prigionia ed anche forse alla morte. Tutto questo gli era lecito di desiderare ed anche di domandare, perchè è santo esporre la propria vita per la difesa della purezza della fede minacciata dal veleno dell'eresia e dello scisma, e per le libertà, ingiustamente conculcate della propria patria ».

* * *

Nel 1669 comincia l'ultimo periodo — il più glorioso — della vita del Plunket. Creato Arcivescovo di Armagh, ritorna nell'Irlanda, a continuarvi l'opera di S. Patrizio; ma non dimentica gli anni e gli studi compiuti in Roma, mantiene anzi attiva corrispondenza sia con le autorità ecclesiastiche sia con gli amici. Dalla dimora nella città eterna egli portò seco un vivace sentimento di obbedienza e di attaccamento alla sede di Pietro. Da Bruxelles, in viaggio per l'Irlanda, scrisse a mons. Baldeschi, ai 21 di novembre 1669:

« Illmo Signore...

Conforme scrissi a Vostra Signoria Illma venni a Brusselles alli 3 di questo . . . .
et io non solamente ubidirò a comandi della Sacra Congregatione ma ancora a cenni, alle inclinationi e con l'aiuto di Iddio mi porterò sempre quanto all'ubidienza in quella maniera che conviene ad uno il quale è stato allevato e nutrito con il latte della Santa Sede Romana » [1].

In particolare, ebbe il nostro Beato in alta stima gli studi ecclesiastici e la educazione romana dei giovani leviti e desiderò che chierici Irlandesi venissero a Roma per formarsi degnamente al sacerdozio. Ne adduciamo in prova due lettere soltanto. La prima è dei 27 settembre 1671, diretta a *Monsieur de Pruisson etc. a Brusselles*. Dopo di avere descritto la infelice condizione in cui si trovavano gli Irlandesi, il Plunket prosegue:

« ... ma quanto a gentilhuomini e signori sono afatto spiantati si che non possono piu mandar li filioli all'università cattoliche, e quello che e piu deplorabile non possono darli l'istesso viatico per andar a collegi oltramarini, senza gran stento, e percio la loro conditione merita compassione et aiuto havendo essi perso il tutto per non perder la fede a Dio e l'ossequio nelle cose spirituali alla Sede Apostolica nel mio debole parere sarebbe gran carità d'aiutar i loro

[1] Archivio di Propaganda. Congregazioni particolari, vol. XII, fol. 89.

filioli e darli educatione in paesi cattolici et presertim Romae, quelli che sono allevati sono meno sospetti a questo governo essendo Roma paese indifferente non attaccato a Spagna o a Francia, e di piu sono piu fideli alli interessi spirituali di Roma. Si è visto per esperienza, che nessun prete o frate allevato in Roma habbi mai adherito a Valesio o qualsivoglia altro scismatico, ma solamente quelli i quali s'allevarono in Francia, Spagna et a Lovagno. Di piu quelli allevati in Roma sanno meglio l'intentione della Sede Apostolica, sanno li principii d'essa sanno meglio corresponder, la piazza di Spagna la propaganda et uno verbo tutta Roma e un gran libro, quante nationi e loro costumi si vedono, polachi, tedeschi, spagnuoli, francesi, indiani, turchi, ethiopi, affricani americani si pratticano e s'impara come e con che prudenza si manneggiano affari discrepanti e d'interessi e di nationi contrariissime nelle inclinationi... Si tratta con Cardinali e prelati di gran senno e versati e consumati nelli affari spirituali e temporali di tanti monarchi e principi et e impossibile che uno di mediocre cervello non s'approfitti molto e nelle scienze e nelle esperienza... e perciò io avidamente supplico che possi mandar una *mezza dozzina de preti giovani piu ingegnosi che posso trovare al detto collegio* (di Propaganda) *accio che* la miserabile provincia d'Ultonia, habbi gente che sappi e sappi governare le chiese, perche se Iddio facesse altro di tre che sono in Ultonia cioe di Tomaso Fitz Symons, del Dott. Convallo e del Dott. Romano Magin, non vi sono altri che per scienza o esperienza, siano atti o idonei per governar le chiese li altri vicarii generali non sunt mediocritatem praetergressi, se non ci concederà questa gratia saremo senza capi senza pastori et i lupi divoreranno le greggi. Il Romano o quello allevato in Roma e quello che sa e sa governare e percio ben cantò il principe de poeti tu regere imperio populos Romane memento, hae tibi erunt artes etc.... La supplico per le viscere di X^{o} e per l'affetto che porta a questa misera provincia di procurare questa gratia et io sarò sempre di V. Signoria Illma affetmo et oblígmo servitore »[1].

L'altra lettera, dei 13 d'agosto 1674, è indirizzata: *All'Ill^{mo} e R^{mo} Monsig^{re} Ravizza Secretario della Sua Stà nella Sacra congreg^{ne} de Prop^{da} Fide mio Prne colend^{mo}, Roma:*

« Ill.^{mo} Sig.^{re} mio Prñe Colend.^{mo}

Monsig.^{re} Baldeschi per mezzo del Sig.^{re} Creveo mi diede parte da duoi anni sono che li Rm̃i haverebbero ricevuti, un altro alunno della mia Provincia nel Collegio, oltra Neile e Plunketti, ma già Neile e morto, et io havendo trovato un giovane ingegnioso e filio d'un

[1] Archivio di Propaganda, *Scritture riferite nei Congressi,* Irlanda, vol. 2, fol. 440.

gentilhuomo, il cui nome Henrico Daltono, il quale studiò la filosofia a Parigi et essendo della mia Provincia, lo mando a Roma piu tosto che a Parigi a studiare la Theologia, essendo che a Roma si trova meglior educatione Ecclesiastica e migliori principij di Theologia che a Parigi, per dirne il vero molti de nostrati li quali vengono da Parigi portano molte dottrine che a me non piacono. La supplico di procurare appresso i Patroni che il detto Sig.re Henrico si ricevi nel Collegio de Propda fra li Alunni acciocche possi diventare (come io spero) utile missionario in questo bisognoso paese. Scrissi un altra volta a V. Sig.ria Ill.ma di questo Sig.re Henrico, ma per molti disastri si teme che le dette lettere siano smarrite e percio scrivo questa 2 lettera e raccomandandole il latore le fo riverenza »[1].

* * *

Per la fede di Roma, cui era così profondamente devoto, Oliviero Plunket sostenne la morte il giorno 1° luglio 1681 (11 secondo la riforma Gregoriana). E la Chiesa di Roma, riconosciuta la santità del suo sacrificio, gli ha decretato l'onore della Beatificazione. (G. F.).

Supremae S. Congregationis S. Officii Decretum circa authentiam Mosaicam Pentateuci.

Quaesitum est ab hac Suprema Congregatione Sancti Officii: « Utrum doctrina circa authentiam mosaicam Pentateuci, nuper exposita in opere *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, an. 1919, fasc. XV, sub titulo: *Moïse et Josué*; nec non in *Revue du Clergé français*, XCIX (1° sept. 1919), p. 321-343, sub titulo: *Moïse et le Pentateuque*, tuto tradi possit ».

[1] Archivio di Propaganda, *Scritture originali riferite nelle Congregazioni (generali)*, 1° aprile e 7 maggio 1675, vol. 464. Il giudizio sfavorevole sulla teologia parigina deve provenire dalle « reliquias jansenismi ac novitates quae in Gallia et Belgio latius grassantur », come scrive il Beato in una sua dei 27 marzo 1677 al card. Altieri, protettore d'Irlanda (Archivio di Propaganda, *Scritture riferite nei Congressi*, Irlanda, vol. 4, fol. 229). Nella stessa lettera sono enumerati gli errori Giansenistici e si conchiude pregando il cardinale « ut recensita Suae sanctitati ac Sacrae Congregationi exponat, ut remedium aliquod omnibus commune possit excogitari, ne regnum hoc Iansenistarum deliriis inficiatur. Interea et ego et commissus mihi clerus non desinemus quantum est ex parte nostra, sinceram doctrinae puritatem conservare, ac perversa dogmata impugnare ».

Et in generali consessu habito feria IV, die 21 aprilis 1920, Emi ac Rmi Domini Cardinales in rebus fidei et morum Inquisitores Generales, praehabito DD. Consultorum voto, respondendum decreverunt: *Negative*.

Insequenti vero feria V, die 22 eiusdem mensis et anni, Sanctissimus D. N. Benedictus divina Providentia Papa XV, in solita audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, relatam Sibi Emorum et Rmorum Patrum resolutionem approbavit, confirmavit et evulgandam praecepit.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 23 aprilis 1920.

A. Castellano, *S. C. S. Off. Notarius.*

(*Acta Ap. Sed.*, XII, 1920, p. 158).

L'autore degli articoli ha mandato alla « Revue du Clergé français » la seguente dichiarazione, cui la Direzione del periodico pienamente aderisce:

« Je suis heureux de donner une adhésion complète d'esprit et de cœur, sans aucune réserve, à la sentence prononcée contre ces travaux. Je ne puis que me réjouir de voir l'Eglise, que j'ai toujours voulu servir, les corriger. Mon désir est de profiter au plus tôt de ses directions pour rectifier ce qu'elle a jugé répréhensible » (« Revue du Clergé français », CII, 1920, p. 321).

Con approvazione dell'Autorità Ecclesiastica

PROPRIETÀ LETTERARIA. GASPARE CALABRESI, Gerente responsabile.

Roma, 159-1920 — Tipografia della Pace E. Cuggiani, Via della Pace, 35.

Infinità della grazia in N. S. Gesù Cristo

(*Continuazione e fine*, cfr. pag. 372-393)

L'infinita elevazione dell'Umanità alla persona del Verbo esige nelle operazioni umane una perfezione che alla stessa Persona non disdica. Se potesse aversi una vera infinità, non sarebbe troppo: che cosa se ne può avere?

Trattasi ora di quella perfezione negli atti umani di Cristo, la quale non consiste formalmente nella dignità personale, ma che a questa deve rispondere nell'intrinseca entità di cotesti atti: al che si richiede non tanto la naturale perfezione del principio eliciente, quanto il sovrannaturale compimento per quel dono o quel complesso di doni che noi chiamiamo grazia. È grazia veramente per le creature tutte, come elevazione non dovuta e non richiesta. Questa ragione non è più vera per il Figlio di Dio, al quale anche nell'assunta natura troppo conviene d'essere trattato come figlio. Ma checchè sia di questo, continueremo anche per la sua Umanità a chiamar grazia quella superiore qualità che congiunge nell'operare lo spirito a Dio, o dando, se è consumata, la visione beata della divina Essenza, o preparando a questo termine chi ancora non v'è giunto.

Sarebbe vano cercar sottigliezze, per vedere se assolutamente l'unione ipostatica era possibile senza cotal grazia. È chiaro che nell'entità metafisica dell'assunzione non vi sarebbe intrinseca contraddizione; è certo che rimarrebbe la dignità infinita degli atti come attribuiti al Figlio di Dio; è inutile cercare quello che Dio potrebbe fare in altro ordine di cose e di provvidenza; è certissimo che nell'ordine presente dev'essere sovreminente nel nostro Salvatore e Capo quel modo di elevazione e di grazia che nei giusti si avvera.

E sia che consideriamo la grazia come disposizione dell'Umanità all'unione ipostatica, sia che la riguardiamo come proprietà fluente da cotesta unione — quasi come l'organismo corporeo è richiesto alla vita e pur viene dalla natura vitale — deve certamente essere grazia consumata e piena, e così pure resta inferiore a quell'infinita altezza della divina personalità. Adunque è certo che fin dal principio l'Anima di Cristo ebbe la visione beatifica. In che da molto tempo si accordano tutti i sani teologi, e recenti decreti della Santa Sede proibiscono di dissentire. Non sembra che gli antichi Santi abbiano pensato ad affermarlo esplicitamente: ma con sufficiente chiarezza è implicita questa dottrina nella comune dottrina che la santità creata di Gesù mai non ebbe aumento, e fu negli inizii quale fu dopo la Passione. E al detto evangelico: *crescebat aetate et gratia,* cercano spiegazioni diverse; arrivano fino ad interpretarlo dicendo che afferma l'aumento della grazia di Gesù ne' suoi membri, piuttosto che ammettere vero progresso in Lui medesimo. E riguardo alla apparente discesa dello Spirito Santo dopo il battesimo nel Giordano, dicono che fu simbolo della grazia già data nell'istante dell'Incarnazione, non di una nuova santità allora conferita. *Nec sane tunc unctus est Christus Spiritu Sancto, quando super eum baptizatum velut columba descendit: tunc enim corpus suum, idest Ecclesiam, praefigurare dignatus est, in qua praecipue baptizati accipiunt Spiritum Sanctum: sed ista mystica et invisibili unctione tunc intelligendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est.* Così sant'Agostino (*De Trinit.*, XV, 46). Lo stesso dice s. Cirillo d'Alessandria nel commento a s. Giovanni (l. XI). E il Damasceno ugualmente (*De fide orth.*, l. III, c. 22). E così molti altri. Ora, perchè mai, all'amore esercitato per fede e non per visione, non sarebbe seguito nell'Anima di Gesù un aumento di amore? Per conseguenza anche i Padri, che ponevano tutta la pienezza di grazia nell'Umanità di Cristo dal momento dell'Incarnazione, implicitamente almeno ammettevano l'intera dottrina che più tardi si è svolta, vogliam dire la chiara visione di Dio.

Or di cotesta grazia possiamo assegnar la misura? *Non ad mensuram dat Deus Spiritum.* E se s'intende che non v'è misura assegnabile dalla nostra mente; che non v'è limitazione quanto all'ordine di grazie che Iddio ha stabilito di largire alle sue crea-

ture nel presente universo, e che con immenso eccesso sono accolte nell'Umanità di Gesù Cristo; che secondo il disegno del Creatore non può essere grazia maggiore di quella che è in Gesù; che finalmente è indefinita la moltitudine di coloro i quali per i meriti del Redentore possono esser salvi e anche santi; non v'è dubbio alcuno: tutti intendono che qualche infinità, nei sensi accennati, è da affermare, e in questi cenni è contenuta la volgare spiegazione di quello che l'Angelico sembra dire. Insomma l'Umanità di Cristo è tutto quello di perfetto e di sommo, che, nell'universo da Dio voluto, può essere.

Vero, ma forse è troppo facile; e la facilità nelle cose divine, sempre altissime e misteriose, non è segno d'intera verità. Procureremo di chiarire in ordine al nostro argomento il concetto d'infinità, poi d'applicarlo alla inenarrabile santità creata di Nostro Signore.

Per noi che partiamo dai sensi, l'infinito prima riguarda la quantità, e diciamo che sarebbe infinito quel numero o quello spazio di cui togliendo sempre una parte di assoluta grandezza (non una parte aliquota), sempre resterebbe da prendere. E come al senso pare infinita quella estensione di cui non si vede il limite, così immaginando che alcuna sia davvero senza limite, la diciamo infinita.

Per analogia ci rappresentiamo la grandezza spirituale o formale, poichè *non omne quod dicitur magnum, mole magnum est.* Se una perfezione è superiore ad ogni mente creata in guisa che, per quanto si concepisca grande ed eccelsa, non può esser mai dal concetto uguagliata, o conosciuta tanto grande quanto è in se stessa, dee dirsi infinita.

Così abbiamo due modi d'infinità, l'uno materiale, l'altro formale.

Tra l'uno e l'altro infinito v'è analogia nel negare i limiti o la misura; ma v'è profonda diversità quanto alla perfezione e alla possibilità dell'avverarsi nella realtà. Perchè la quantità appartiene all'ordine della materia, ed è potenziale: il non aver fine è indeterminazione, che non è possibile nelle cose esistenti. Quindi la ripugnanza d'una infinita moltitudine, e dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, e il non potersi prendere l'infinito in

qualunque maniera di estensione se non come indefinito, che può crescere sempre o che con qualche legge può prendersi sempre più piccolo: in verità nè l'uno nè l'altro esiste mai. Nè pura potenza senza alcun atto che la determini, nè quantità senza misura.

Il secondo modo appartiene all'atto, che è nella sua formal ragione determinato, e solo per esso anche la potenza è intelligibile, e dice per sè perfezione. Se nella sua medesima ragione inchiude ogni perfezione, e come tale assolutamente sussiste, è con ciò stesso assolutamente infinito: e tal è l'Essere primo, poichè nulla rimane fuori dell'essere. Ancora, se dice una perfezione, la quale non inchiuda limitazione alcuna, come avviene per alcune prime ragioni semplici e pure, quali sono il sussistere, il vivere, il conoscere, l'amare, il godere, la potenza attiva, e secondo esse formalmente l'atto ha la sua natura e l'essere; rimane identico al primo assoluto Essere, e siamo ancora nella piena reale infinità. Infatti come l'Essere inchiude queste ragioni, così queste sono assorbite nell'unità e nella semplicità dell'essere.

Ma se una forma nella sua stessa ragione inchiude qualche limite o determinazione, tanto che sia presentata quale forma d'un tutto, come *umanità*, inchiudente real composizione, quanto che sia una forma semplice, come *intelletto di tal modo*, potrà dirsi infinita nel senso che nella sua stessa ragione non è diminuita, o non è limitata dal soggetto o dalla materia, ma non si ha più d'una infinità relativa, ossia in ordine a cotal forma designata.

Sarebbe invece in ogni modo finita o ristretta, quando fosse ricevuta in un soggetto non capace d'averla secondo tutta la perfezione che la forma potrebbe importare, o quando la virtù dell'agente non fosse giunta a muovere ulteriormente il soggetto medesimo: quantunque questa causalità efficiente ed estrinseca non tolga che debba pur esserci ragione proporzionata nei principi intrinseci della cosa, materia e forma, ossia potenza ed atto. Per esempio, il calore può sorgere a metter nel corpo tanta energia quanta è quella della sostanza solare. Ma non può essere così intensa nel legno, che molto prima si scompone e perde la sua natura. E con il fuoco ottenuto bruciando il legno, davvero non si può produrre una temperatura uguale a quella dei forni elettrici Moisan, ove il carbonio si ammollisce.

Ossia dunque che una forma indivisibile, come quella che importa una specie sostanziale, nè pur soffra possibile diminuzione, ossia che una forma semplice sussista secondo una ragione che per sè rimane particolare; non è certamente tale che inchiuda ogni perfezione e sia così assolutamente infinita: ha tuttavia quella infinità che importa tutta la perfezione di quel concetto e non lo restringe.

E un altro modo possiamo assegnare d'infinità relativa: quello d'una ragione più alta in confronto ad un'altra inferiore, la quale ammetta diversi gradi e possa salire indefinitamente, avvicinandosi forse, secondo qualche apparenza almeno, alla superiore, ma restando sempre inferiore, quasi sproporzionata con essa. Nella natura, che non procede per salti, eppure ha regni diversi, ne possiamo trovare diversi esempi. Son mirabili le figure graziose che posson prendere le strutture cristalline: mai non giungeranno all'artificio d'una cellula vitale. Nè mai i tessuti vegetali raggiungeranno la delicatezza d'un nervo sensile. E si potrebbero confrontare le diverse classi d'animali; ma sovrattutto è chiaro l'esempio degli istinti, o complicati e certi nel loro procedimento, o suscettivi di essere in varie guise addestrati: le api fanno le arnie, gli uccelli i loro nidi, i castori le loro abitazioni, le volpi paiono avere le naturali astuzie, i cavalli, i cani, gli elefanti sono ridotti a tanti servigi per l'uomo: tutti cotesti istinti, sempre più affinati e complessi, paiono imitar la ragione: ma tutti insieme non valgono il minimo atto ragionevole, e questo rimane sempre infinitamente superiore. Infinitamente, perchè solo vale assai più che infiniti pregi dei bruti, e questi non hanno mai con quello proporzione, nè possono averne un minimo principio.

La *persona*, ordinata al proprio bene, può dirsi a infinita distanza dalle *cose* ordinate al bene universale; e così l'intelletto sulle inferiori nature. Ma lo stesso naturale intelletto, per quanto salga nella sua perfezione, mai non tocca la soglia dell'ordine soprannaturale, poichè *bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi* (I^a II^{ae}, q. 113, art. 9, ad 2^m), essendo in un ordine proprio e più alto *quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem naturam* (q. 112, art. 1). Di nuovo adunque la gràzia, sempre più sublime di ogni natural perfezione, può dirsi rispetto a questa infinita.

Finalmente nello stesso ordine della grazia ci è nota una diversità nel modo di operare, siffatta che mai l'uno salendo non toccherebbe l'altro: è il modo che teniamo noi viatori ed è quello dei comprensori. La grazia, che è principio del lume di gloria, può radicalmente essere più abbondante in qualche viatore che in qualche comprensore: un Santo ha maggior grazia alla fine del suo vivere quaggiù che non ne abbia in paradiso uno passato ancor bambino. Ma quanto al modo della conoscenza di Dio e dell'amore, e quanto alla fermezza del soggetto nel ritenere la grazia è impossibile raggiungere in via il modo assai diverso e molto più perfetto di operare ch'è proprio dei comprensori in patria.

Secondo le nozioni qui esposte, è manifesto che la grazia non può essere infinita, neppure nell'Umanità di Cristo, nè come entità inchiudente ogni perfezione, poichè è determinata ad una certa ragione essenziale; nè come forma per sè sussistente e libera dal soggetto, poichè si tratta d'una qualità; nè infine così che assolutamente sia impossibile la creazione di altri doni più eccelsi, perchè mai non può dirsi esaurita la divina potenza. Esclusi questi modi, che importerebbero qualche infinità assoluta, tre ragioni assegna l'Aquinate per intendere nella grazia di Cristo una relativa infinità.

La prima dalla parte del soggetto, che ha tanta grazia di quanta è capace. La seconda dalla parte della forma, che avvera nell'Umanità di Cristo la pienezza della perfezione, che, serbando la ragion di grazia, può aversi. La terza, guardando i due termini, ai quali quella medesima grazia è ordinata, e sono il Verbo assumente e il Corpo mistico in cui, come da Capo, da Cristo Uomo tutta la santità si deriva. Meditando queste tre ragioni, saremo condotti a dire ciò che in questo argomento ci è dato d'intendere.

Quanto alla prima, si presenta una difficile questione: può un soggetto aver tanta grazia, di quanta è capace?

Par certo che su questo punto dai primi anni agli ultimi la mente di S. Tommaso siasi alquanto mutata. Nel *Compendium theologiae* al c. 215 scriveva: *Manifestum est uniuscuiusque naturae creatae capacitatem esse finitam, quia etsi infinitum bonum potest recipere cognoscendo et fruendo, non tamen ipsum recipit infinite. Est igitur cuiuscumque creaturae secundum suam speciem determinata capacitatis mensura; quae tamen divinae potestati non praeiudicat, quin*

possit aliam creaturam maioris capacitatis facere. Sed iam non esset eiusdem naturae secundum speciem, sicut, si ternario addatur unitas, iam erit alia species numeri. Quando igitur alicui non tantum datur de bonitate divina, quanta est capacitas naturalis speciei suae, videtur ei secundum quamdam mensuram donatum; cum vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum: quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis, qui totum est paratus dare: sicut si aliquis vas ad fluvium deferens absque mensura invenit aquam praeparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax.

Sembra scrivere con lo stesso pensiero nella q. 24 *de Veritate* (art. 3), ove alla terza obiezione risponde che la potenzialità obedienziale, riguardante la virtù di Dio, non ha limite; ma, rispondendo alla sesta obiezione, par che intenda cotesta possibilità nel senso che Iddio può dar l'esistenza ad altra creatura, capace più della prima: *Capacitas animae Christi est finita, et potest Deus maiorem capacitatem facere, et meliorem creaturam quam sit anima Christi,* quantunque non certamente un Cristo migliore, in quanto è il Verbo di Dio.

Nella Somma, il dubbio par tolto dall'articolo 7 della q. 24 nella II^{a} II^{ae}, ove s'insegna che la carità può crescere indefinitamente, non soltanto per l'oggetto amabile senza fine e per la virtù dell'agente che la infonde, ma eziandio perchè la capacità del soggetto cresce sempre con ciò stesso che è cresciuta la carità: *quia semper charitate excrescente supercrescit habilitas ad ulterius augmentum.* È vero che il Gaetano ci fa un commento complicatissimo; ma l'asserzione del Maestro è sì lucida da non lasciarsi oscurare per alcuna sottigliezza: l'amor di Dio, e con esso la grazia a cui segue, non ha limite nella sua ragione formale, e riguardo alla capacità di chi ama può crescere indefinitamente, perchè non si misura con la potenza naturale ma con l'assoluta possibilità che risponde alla virtù divina. E quello che dicevasi nel *Compendium theologiae,* esser finita la capacità di ogni natura, deve intendersi

così che mai l'atto della creatura non può riuscire infinito, non così che qualunque sia non possa crescere. Vero è che allora s. Tommaso dubitava se veramente per una data sostanza non vi sia limite; e diceva che Iddio può far sempre di più, almeno in quanto può creare un'altra sostanza, di cui la capacità ancora più si estenda.

E pare a noi che invano ci assottiglieremmo con i nostri argomenti per dar su questo una risposta certa e indiscutibile. V'è nei tesori della Divinità qualche dono altissimo, del quale le presenti creature non sieno capaci? Questo almeno possiamo avvertire che quantunque gli spiriti angelici si sollevino sopra noi per lunghissima scala, sì che *il numero loro — più che il doppiar degli scacchi s'immilla;* eppure in tanta moltitudine *la somma Luce che tutta la raia — per tanti modi in essa si recepe — quanti son gli splendori a che s'appaia;* sembra tuttavia che la differenza di natura quanto all'elevazione soprannaturale non valga, poichè sopra gli Angeli a grande altezza è sublimata la Vergine, e incomparabilmente più si eleva l'Anima del Salvatore. È un indizio che davvero la potenza obedienziale non ha limiti.

Nella Somma, l'Angelico non accenna in alcuna guisa alla possibilità di elevare a maggiore altezza altre sostanze, più capaci che non sieno le create in questo universo, o forse non se ne cura, come di cosa non spettante alla dottrina rivelata, o alla teologia che studia l'ordine presente. E però, dalla parte del soggetto, si contenta di dire che la grazia di Cristo non potè crescere, perchè Egli era già comprensore, ed ebbe fin dal principio tutta la perfezione corrispondente all'ordine da Dio stabilito. Da questa parte l'infinità, molto relativa, consisterebbe soltanto in questo che, secondo la misura posta da Dio alla comunicazione de' suoi doni, e bene è immobile la prima Volontà che è cagione e norma dell'universo, non può essere grazia più copiosa o più alta di quella che fu comunicata all'Umanità di Gesù Cristo.

Ma nè il silenzio della Somma nè alcuna evidente dimostrazione toglie ogni probabilità alla sentenza o supposta o proposta nelle altre opere dell'Aquinate, che, per una data sostanza, all'assoluta quantità della grazia, o all'altezza della elevazione nella intuitiva conoscenza di Dio, ci sia pure un limite: ossia che Dio possa

assolutamente creare alcuni modi di visione beatifica, a sostenere i quali una determinata natura spirituale del tutto non regga o non possa essere portata: in quella guisa che naturalmente l'acqua non è capace del calore che fonde il platino, e prima di giungervi perde la sua natura scindendosi negli elementi. Non è chiaro, ma nè pure ripugna a evidenza che sia così. Or se così fosse, da parte del soggetto la grazia di Cristo potrebbe dirsi infinita, in quanto nell'anima umana sarebbe la massima possibile, secondo quello che è detto nel luogo citato delle Disputate: *Capacitas animae Christi est finita et potest Deus maiorem capacitatem facere et meliorem creaturam quam sit anima Christi* (*de Verit.*, q. 29, art. 3 ad 6m). E più ancora sarebbe in qualche modo infinita dalla parte del soggetto, se si dovessero prendere nel senso più ovvio le parole portate dal *Compendium: Data est gratia Christo quantum natura creata est capax,* e la natura creata stesse qui per qualunque creatura possibile, non solo per quella creatura che è l'umanità. Ma da questo pensiero, se mai l'ebbe, diciamo certo che l'Angelico recedette.

Se poi con il nome di grazia non si voglia solamente indicare la parte precipua e formale, che è la disposizione a vedere Iddio, ma tutto il complesso dei doni, onde nell'uomo particolarmente le varie facoltà e il corpo stesso a suo modo sono elevate e infine glorificate; si potrà considerare la pienezza della grazia e una relativa infinità della medesima, in quanto nulla resta nell'umano composto che non sia meravigliosamente bello e non sia portato all'ultima perfezione della quale, almeno stando all'ordine del presente universo, la natura sia capace. Così certamente è sublime in ogni modo possibile l'Umanità del Verbo Incarnato.

La seconda ragione d'infinità abbiam detto di dover assegnare o riconoscere da parte della forma, che è la grazia.

E, come or ora accennavamo, può designarsi con questo nome tutto ciò che si aggiunge alla forma prima che eleva lo spirito, oltre agli atti necessari di conoscenza e d'amore, senza dei quali l'abito primo elevante l'anima sarebbe inutile. Stando a questa considerazione, ragiona S. Tommaso nei luoghi citati delle Sentenze e delle Disputate.

Nelle Sentenze (III Dist. 13, q. 1, art. 2) scrive: *Illud plene haberi dicitur* (e però con la infinità dichiarata, in quanto nulla manca e nulla si può aggiungere) *quod secundum omnes differentias et modos et effectus suos habetur, et secundum hoc Christus plenitudinem gratiae habuit.* E dopo avere esposto come questo possa altrove avverarsi, particolarmente nella Chiesa e nella Vergine Maria, conchiude: *Christo data est gratia perficiens ipsum non solum quantum ad omnes virtutes, sed etiam quantum ad omnem usum virtutum et quantum ad omnes effectus gratiae gratis datae, et iterum ad omnis peccati remotionem et potentiae peccandi.* Nella seguente *soluzione* di quello stesso articolo, ne deduce l'infinità. *Si forma est recepta in aliquo, de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formae. Sed possibile est ut non sit limitata quantum ad rationem illius formae; ut scilicet habeat illam formam secundum omnem modum completionis ipsius, ut nihil sibi desit de pertinentibus ad perfectionem illius formae.*

Lo stesso dice nella 29 *de Veritate*, dichiarandolo con la similitudine dell'anima sensitiva. *Si intelligatur aliqua anima sensibilis, quae habeat in se quidquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque* (notiamo che una tale anima non esiste, poichè alla più perfetta, che è l'umana, mancano molte finezze che ravvisiamo in diversi bruti), *illa quidem anima erit finita secundum essentiam, esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia eius sensibilitas ad nullum determinatum modum sentiendi limitaretur. Similiter gratia Christi est infinita secundum rationem gratiae, quia quum infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio huius speciei quae est gratia potest se extendere.*

Lo dice con breve cenno anche nella Somma: *Gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur, quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiae.* Di che assegna la ragione nell'essergli data come a principio universale delle grazie di tutti i Santi: e così mostra di aver riguardo ai varî modi che la grazia può avere e alla diversità degli effetti che produce.

Molto più c'importa di considerar la grazia nella sua prima ragione formale, che tutto si prende dalla intuitiva visione della

divina Essenza. Non è possibile il dubbio intorno all'assoluta ripugnanza di comunicare a creato intelletto una conoscenza che esaurisca la divina intelligibilità: qualunque prodigio in creatura si operi, rimane sempre a infinita distanza dall'infinite volte infinitissimo Iddio.

L'intuitiva conoscenza di Lui nè pur sembrerebbe possibile, ed è un mistero che di fatto alle creature sia promessa. Quello che dice l'Angelico, non ripugnare che, come apprendiamo l'ente comunissimo, così siamo elevati a vedere l'Essere assoluto (1 p., q. 12, art. 4 ad 3^{m}), o che l'intelletto desidera di vedere la cagione degli effetti presenti (ib., art. 1), sono indizi che persuadono la cosa già nota per rivelazione, non la proverebbero se non si sapesse. Nè mai avremmo giudicato possibile che la stessa divina Essenza di sè informasse l'intelletto creato, mentre nessuna specie infusa potrebbe rappresentarla qual è. S'attenda poi che in due modi l'infinità di Dio eccede ogni mente creata e toglie a questa la possibilità di vedere la prima Cagione, o naturalmente o anche per soprannaturale elevazione. La prima infinità consiste nella purità dell'Essere assoluto, non determinato da alcuna distinta ragione essenziale, a cui si unisca o che lo riceva: è l'infinità propria della forma non concreta in soggetto (1 p., q. 7, art. 1). Con questo Iddio eccede il modo proprio di qualunque intelletto creato, che naturalmente conosce se stesso ristretto ad una specie, e si sottrae ad ogni immagine creata, che sempre avrà un modo determinato e non potrà rappresentare l'Essere che tutti li eccede. La seconda infinità può considerarsi nella estensione delle perfezioni, analogamente a quello che concepiamo d'una quantità senza limiti.

Or la fede c'insegna che sotto al primo aspetto la sproporzione della creatura è vinta dalla grazia, e che uno speciale *lume di gloria* dispone l'intelletto ad unirsi con la divina Essenza quasi con forma intelligibile, e ad attingerla come termine immediato del suo atto operativo: veramente con ciò la creatura esce dal proprio modo e conosce la prima Essenza qual'è in se stessa o intende il modo tanto diverso dell'Atto purissimo, che comprende ed eccede ogni natura possibile. Sotto l'altro aspetto, l'infinità rispondente ad un'estensione senza limiti non può essere adeguata, e rimane sovra ogni pensiero in infinito eccesso. Eppure quell'in-

tuizione diretta dell'Atto puro per se stessa importa una vera infinità relativa a tutte le naturali intellezioni: perchè niuna di queste, nell'infinita serie dei possibili, attingerebbe mai la nozione propria di Dio, nè alcun intelletto sarebbe disposto mai ad avere come propria forma l'Essenza divina. E similmente l'elevazione della gloria può dirsi infinita rispetto a quella che abbiamo in via per la grazia: mai questa non toccherebbe le soglie di quella visione, di quel modo di amare, di quella felicità.

Ciò posto, qual maniera d'infinità potremo riconoscere nella grazia di Cristo? Assoluta, no: per quanto sia sublimissima, non adegua nella visione l'intelligibilità di Dio, nell'amore l'amabilità di Lui. Tale che Iddio non possa produrne altra maggiore? Se questo s'intende di nuovo assolutamente, senza determinare qualsiasi natura che riceva la grazia, senza supporre un ordine stabilito per le divine comunicazioni, senza restringere al modo degli effetti che in questo universo la grazia ottiene la ragione stessa o il nome di grazia, ancora una volta convien rispondere che no. *Multa alia posset Deus facere, sed non pertinerent ad rationem gratiae* (ossia di quel modo di grazia che ora è data), scriveva l'Angelico nel commento alle Sentenze; e *virtus divina potest facere aliquid maius et melius quam sit habitualis gratia Christi* (3 p., q. 7, art. 12 ad 2^{m}).

D'altra parte l'Angelico ci suggerisce altrove una nuova ragione d'infinità, affermando che per quanto si fingesse un perpetuo crescere della grazia o della santità d'alcun uomo, mai non arriverebbe ad uguagliare la grazia del Salvatore, come per quanto cresca una linea non sarà mai uguale ad una superficie.

Tutto questo rimane inintelligibile, se si suppone che l'elevazione soprannaturale non possa avverarsi, se non secondo una ragione ultimamente determinata nella sua specie, e non ammetta differenze se non di grado o d'intensità, come noi apprendiamo il crescere del calore o della luce o della forza attrattiva in un magnete. Posta una tale specializzazione, come può intendersi che un grado determinato, per quanto altissimo, non possa essere raggiunto da chi sempre crescesse con uguali aumenti? Non si può assegnare un numero così ingente e lontanissimo dai primi numeri, che aggiungendo sempre una nuova unità, finalmente non ci si giunga. E così per analogia pare evidente che a qualunque

perfezione già esistente, e però segnata, di grazia o di elevazione in Dio, si può giungere, se cotesta elevazione non dice propriamente altro che maggiore intensità d'una qualità specifica, o ben definita nell'ultima sua ragione; ovvero se quel concetto che noi abbiamo di visione beatifica risponde ad una realtà escludente ogni ulteriore differenza formale.

Ma lo stesso Angelico Dottore ci ammonisce di dover pensare altrimenti. Perchè alla difficoltà accennata che un perpetuo aumento di santità dovrebbe poter condurre ad uguagliare infine la santità creata di Gesù Cristo, non risponde già, come in altra ipotesi si dovrebbe, che l'Autor della grazia nella sua infallibile predestinazione non ha preparato a nessuno tanto aumento, o che nessuno va oltre ai brevi termini del tempo assegnato al vivere quaggiù, e ognuno perciò rimane a immensa distanza dal Salvatore di tutti, le quali risposte salverebbero la verità del fatto, non toglierebbero la possibilità assoluta; ma risponde invece che l'aumento attinge qualsiasi grandezza della stessa ragione, non di ragione diversa. *Quamvis caritas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, numquam tamen potest pervenire ad aequalitatem gratiae Christi. Quod enim finitum aliquid per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito, sicut si comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem, non autem si accipiatur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva: quantumcumque enim linea augeatur in longum, numquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva: quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, numquam potest adaequari cognitioni comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter caritas viatoris non potest adaequari caritati comprehensoris: aliter enim quis afficitur ad praesentia et aliter ad absentia. Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicuius hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, numquam potest adaequare gratiam Christi, quae universaliter plena existit* (*de Verit.*, l. c. ad 5^m^). E più breve ma non meno efficace nella Somma: *Minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem maioris in his quae habent quantitatem*

unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi, sicut quaedam virtus particularis ad universalem. Unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adaequare virtutem solis, ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adaequare gratiam Christi (q. 7, art. 11, ad 3m).

Per dar ragione di questo e dell'espressione sopra riportata da s. Tommaso, *iam non haberet rationem gratiae*, dobbiamo dire che l'eccesso qui supposto è relativo a quel modo di elevazione che or si avvera, e che la varietà delle elevazioni possibili non è soltanto di grado per più perfetta partecipazione della stessa forma, ma ancora di ragione essenziale, sì che dall'un modo all'altro per solo aumento del primo non si giungerebbe.

Sembra un solo concetto quello di vision di Dio, o di attuazione dell'intelletto per immediata unione con la divina Essenza. Ma non si richiede per alcun giusto argomento che l'unità di quel concetto sia come d'una specie ultima: può essere come d'un genere, che ammette essenziali differenze: e chi sa che sia soltanto come d'una ragione analoga, che inchiuda modi in tutti diversi?

La diversità può provenire dalla potenzialità della creatura ad essere elevata per altro ed altro lume di gloria, confortante l'intelletto a unirsi nell'attualità dell'operazione con Dio, e dall'infinità dell'Essenza sovrana, la quale, come nell'ordine dell'essere in infinite maniere è imitabile, così nell'ordine dell'intendere con infinita moltiplicità di modi è comunicabile. Questo si avvera nella scala infinita degl'intelletti possibili; ben può avverarsi nei modi vari di comunicarsi ai comprensori, o del lume di gloria con cui li dispone a quella sovrana congiunzione.

Che noi non possiamo assegnare formali differenze, non fa nulla e non prova che in verità non ci sieno. Chi sa se sapremmo pensarle, ove non le vedessimo, nel genere vegetativo e nel sensitivo? Certo non le possiamo determinare nell'intelletto. Conosciamo il nostro, astrattivo dai sensi; diciamo di tutti gli altri a noi superiori che hanno l'atto conseguito, nè procedono dall'imperfetto al perfetto, e insomma neghiamo di essi quel che è proprio dell'umano legato alla materia; ma concepire o esprimere come l'uno dall'altro si differenzii, e come più e più, salendo, si allontanino dalla po-

tenzialità materiale, e più abbiano di quell'attualità per la quale meglio è rinnovata intenzionalmente la ragione formale di tutti gli esseri, al tutto non ci è possibile.

Eppure chi negherà che non sia tra gli spiriti puri diversità essenziale? Noi teniamo con l'Angelico, Angelo vero nel parlar degli Angeli, che ciascuno abbia la propria natura diversa da quella d'ogni altro; che possa darsi soltanto differenza formale tra pure forme, e ciascuna d'esse sia lei perchè è tale forma o tale spirito, nè l'individuazione sia diversa dalla natura; che le forme sussistenti abbiano l'infinità dell'atto non ricevuto, quantunque e sieno finite rispetto all'essere e inchiudano radicalmente una potenzialità che le limita nell'ordine intenzionale e intellettivo. Ma se ad alcuno questa metafisica sublime pare incerta, chi vorrà dire essere necessariamente tutti gli Angeli d'una stessa specie, solo perchè non vede come assegnarne le differenze? Chi pretenderà che tutte le nature possibili sopra l'umana sieno una sola? Che fra l'uomo e Dio vi sia soltanto un'essenza intermedia? Sarebbe una gratuita negazione di quello che la fantasia non può rappresentarci, o di tutto ciò che il nostro intelletto non può distintamente concepire. Molto più che i concetti generici di vita organica, di sensazione, non diano campo indefinito a variazioni di natura interminate, la ragion di spirito o d'intelletto in atto si stende indefinitamente a modi per sè diversi. Il concetto di spirito per noi è negativo, consistendo nell'immaterialità; quell'atto intellettivo da noi non è appreso che in una confusione, ove nulla si discerne: che meraviglia del non poter noi assegnare le proprie differenze? Ma nessuno osi negar che ci sono. Inesauribile è la divina imitabilità; non pur nel grado, ma eziandio nel modo delle nature e delle forme partecipanti del primo Essere e del primo Intelletto.

E nell'ordine soprannaturale non saranno minori le meraviglie. Già ci è detto che ciascuno dei beati ha il suo dono, *et nemo scit nisi qui habet:* perchè in ciascuno v'è un proprio carattere che in maniera affatto identica non si rinnova: e così pure è ammirabile Iddio che per la purezza del suo Essere sussistente contiene in Sè solo le indefinite varietà delle creature individue, e in proprio modo a ciascuno si comunica.

Perchè tuttavia la visione data ai comprensori non sussiste, ma è ricevuta negli spiriti secondo lor natura sussistenti, non v'è ragione di dire, come per le sostanze angeliche, che ciascuna costituisce una specie. La stessa ragion formale di elevazione a vedere la divina Essenza può certo essere in diversi gradi partecipata, diversificandosi soltanto come in noi vanno cambiando per crescente perfezione la grazia e la virtù infuse con essa. Ma nemmeno v'è ragione alcuna di negare che sotto quella ragione comune di soprannaturale elevazione ci sieno altre ed altre maniere intrinsecamente e formalmente diverse. Assegnarle è impossibile a noi, ancora più che per le specie angeliche; non ne segue nulla. Ma dobbiam dire che qualunque cosa faccia, Iddio può farne altre ancora, non soltanto differenti per intensità maggiore, ma per intima ragione. Ricordiamo come il Creatore *improportionabiliter excedit bonum totius universi* (1 p., q. 25, art. 5), e che nel complesso delle create cose è pur compreso il paradiso. Con altre voci: *Colui che volse il sesto — allo stremo del mondo e dentro ad esso — distinse tanto occulto e manifesto, — non potè suo valor sì fare espresso — in tutto l'universo, che il suo Verbo — non rimanesse in infinito eccesso.* In quel pelago sterminato dell'essere che è Iddio sono contenute infinite maniere di possibili comunicazioni, sempre nuove, sempre più alte. Questo è vero anche nell'ordine sublime della comunicazione della divina Essenza, come forma intellettuale, come termine di visione, come oggetto di amore e di beatitudine. Perciò possiam credere che tesori infiniti di doni d'altra e d'altra ragione sieno contenuti sotto quei concetti, ove per noi non è possibile discernere formali differenze. Unione intellettuale con Dio, vision di Dio, lume di gloria, grazia elevante, vita soprannaturale e divina, sono altissime ragioni generiche, e forse ancora analogamente comuni, che restano une e indiscrete solo perchè sorpassano essenzialmente i nostri pensieri, ancora più che non siamo vinti dai concetti generici, e non ultimamente specializzati, di spirito, d'intelletto, di crescente attualità.

Or questo che diciamo non si avvera soltanto nell'infinita serie dei possibili. Non soltanto è vero che Iddio resta solo nella sua infinità, o nella società beatissima dei Tre che sono Uno, al di fuori e al di là di tutto ciò che ha creato, lasciando fra le crea-

ture e Sè altri universi, altri modi, altri ordini di grandezze, che potrebbe produrre, ove noi ci perdiamo,

e l'annegar m'è dolce in questo mare,

ammirando, esaltando il pensiero, godendo pure di quella infinità che confusa in luminosa caligine ci sta dinanzi; ma è pur vero che meraviglie a noi non accessibili ha già poste nell'universo creato, nè possiamo noi concepire quale e quanta varietà d'innumerabili perfezioni abbia Iddio comunicato alle creature esistenti. Come da ogni parte nella natura numerando e misurando siam vinti; e le forze della materia e la vita delle piante e la moltitudine degli animali, e la finezza della struttura in ogni fibra vitale e la piccolezza degl'invisibili e la sterminata grandezza degli spazi sorpassano in ogni modo tutto ciò che possiam sapere; così e molto più nell'ordine degli spiriti; così ancora, e più e più senza fine nell'ordine della grazia, che ci fa consorti della divina natura. Consorti in quali e quante maniere? Così è vinto il nostro intelletto, da dover riconoscere una relativa infinità: da ogni parte ci opprime l'Infinito, e dappertutto v'è dell'Infinito o un vestigio o un'immagine.

Se è così, ben ci è dato conchiudere che tali novità di perfezioni, di doni e di grazie riempiano l'Umanità SSma del Signore Gesù, in guisa da dover dire che essa sopra tutte le creature s'innalzi, non pur nel grado a cui crescendo si possa giungere, ma eziandio nel modo che è di un ordine più sublime. Questo è vero senza alcun dubbio per l'altezza di quelle denominazioni che vengono agli atti umani di Cristo dall'unione ipostatica formalmente e direttamente; ma bene abbiam ragione di affermarlo anche per la grazia creata e per le operazioni che ne procedono, nella partecipazione della divina natura. Poichè se la cosa è possibile, e l'abbiam riconosciuta per tale, elevandoci nella considerazione dell'inesauribile divina imitabilità e onnipotenza, dove la potremo aspettare, se non in quella benedetta Umanità che su tutto l'universo tiene l'incomparabile primato?

Dell'eccellenza di cotal grazia l'Angelico assegna due ragioni: che è ordinata alla naturale figliazione di Dio, e che è propria

della cagione universale d'ogni santità nella Chiesa. *Virtus divina, licet possit facere aliquid maius et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid maius quam sit unio personalis ad Filium Unigenitum a Patre: cui unioni sufficienter respondet talis mensura gratiae secundum definitionem divinae sapientiae* (3 p., q. 7, art. 12, ad 2m). E l'altra ragione è: *Gratia confertur animae Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura* (ib., art. 11). Ci resta di trattenerci alquanto a considerare questi due titoli della singolarità e della relativa infinità della grazia in Cristo.

Sono i due titoli stessi o le due ragioni che ci presenta il vangelo di s. Giovanni: *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis;* e poi: *de plenitudine eius omnes accepimus.*

La grazia, ossia la soprannaturale elevazione ond'è adorna l'Umanità del Signore, è una proprietà conseguente l'unione con la Divinità (art. 13): sarebbe disposizione, se si potesse concepire antecedente all'unione stessa: non si può dir tale, solo perchè l'esistenza dell'umana sostanza non ha preceduto il partecipare la sussistenza del Verbo. Ad ogni modo deve essere tal grazia da convenire alla Persona, che sussiste in quella umanità e l'ha per sua; dee fare l'umanità, quanto si può, non indegna di appartenere al Figlio di Dio; tutta si ordina a cotesta figliazione unica e sublime, quasi come la grazia in noi si ordina alla figliazione adottiva: con tale diversità tuttavia che questa in noi è costituita o prodotta dalla grazia stessa; la figliazione di Gesù è presupposta alla grazia e n'è cagione.

Quanta è questa grazia? Se potesse essere infinita, non sarebbe eccessiva, e per quanto si concepisca sublime e copiosa, rimane minore di quella che al Verbo conviene.

Se ci fosse un limite alla capacità dell'elevazione nell'umana sostanza, molto conveniente parrebbe il dire che cotesto limite fu raggiunto nell'Umanità di Cristo: una minor grazia non parrebbe corrispondere all'altra elevazione, che assolutamente è massima dell'unione ipostatica. Sembra quasi sentir così l'Aquinate quando scrive: *Plenitudo gratiae attribuitur animae Christi secundum capacitatem creaturae* (art. 9 ad 5m). E poi, quando cita il Filo-

sofo, che dice: *omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti;* commentandolo e applicandolo al caso nostro con dire: *Inde est quod quantitati totius coeli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur: et propter hoc non oportet quod gratiae Christi possit fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam* (art. 12, ad 1^{m}). D'altra parte lo stesso Aquinate ci ha detto che alla potenzialità obedienziale non v'è limite; ond'è che quelle parole probabilmente e meglio s'intendono secondo l'ordine stabilito in questo universo e secondo il modo dei doni che Dio vuole effondere: di guisa che, se più facesse, uscirebbe da quella ragione di grazia, la quale ora è comunicata, confermando ancora il pensiero che molti ordini diversi più e più sublimi e altre formali ragioni di grazie elevanti a Dio sieno possibili. E staremo a quello che pur qui soggiunge l'Angelico: *Virtus divina, licet possit facere aliquid maius et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid maius, quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre: cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiae, secundum definitionem divinae Sapientiae* (ad 2^{m}).

Certamente, se è vero che alla possibile elevazione nella luce intellettuale e nell'amore e nel gaudio d'un'anima umana si dà un termine, bello è pensare che ivi è posta l'Umanità del Signore. E se quel termine è posto dalla propria ragione di quella generica elevazione che Dio ha prefissa, nè si può crescere se non pensando altro ordine chiuso nei campi infiniti della divina Essenza, non aperti alla presente effusione di doni, ivi diremo costituita la stessa Umanità. Ma fuor di questo, e rimanendo in una assoluta astrazione, possiamo noi da quell'ordine, che s. Tommaso accennava, all'unione personale con il Figlio di Dio, prendere una misura della grazia creata nell'anima di Cristo?

Dobbiamo riconoscere che tra qualunque dono creato e l'infinita Persona la sproporzione è assoluta. È necessario escludere ogni ombra di peccato e tutto ciò che parrebbe positiva opposizione alla dignità di Dio; dopo questo, ci sarà quello che a Dio piacerà di metterci, senza che l'un dono più che l'altro corrisponda alla grandezza della divinità. Vale qui la stessa dottrina che il Maestro

c'insegna ove trattasi dell'universo che Iddio, liberamente volendo creare, tra i possibili sceglierà. Come il fine della creazione non è altro che la Bontà divina da comunicare e da glorificare, e cotesto fine eccede all'infinito tutte le possibili cose, e tutte restano in assoluta sproporzione con Dio, così Egli sceglie quello che Gli piace con liberissimo consiglio, senza che la sua volontà possa mai essere allettata o mossa da qualsiasi creatura. *Nullo creato bene a sè la tira*, divinamente cantò l'Alighieri, *ma essa, radiando, lui cagiona* (Parad., 19). Altrimenti il primo Motore sarebbe mosso nell'ordine della causa finale, che è nobilissimo (1 p., q. 21, art. 5). Come scelse secondo il suo beneplacito il mondo che creò, così, astraendo dalle circostanze, avrebbe scelto per l'assunta Umanità quel modo e quella abbondanza di grazia che gli fosse piaciuta. Nessuna ha proporzione con lui.

Ma il Verbo incarnato è entrato in questo universo, ove tutti gli Angeli dovevano adorarlo, e dove egli doveva avere in tutto il primato, e doveva essere all'umana famiglia principio ed autore d'ogni bene. Ove S. Tommaso diceva che Dio scelse l'universo che volle, aggiunge ancora che nelle cose fatte si dà un ordine ottimo, sì che meglio non potrebbero essere ordinate: questo ordine pose Iddio, e così vedremo ammirabile la sua Provvidenza, quando ci sarà manifestata.

Quest'ordine esige che l'Umanità ipostaticamente unita al Verbo sia posta in una immensa altezza; esige che la sua perfezione l'innalzi sopra tutte le creature, con quella proporzione che sarà possibile alla sua elevazione in Dio; esige che tutte le creature debbano ammirarla per ricchezza di splendore e di doni, per altezza di santità e d'ogni bene, in modo corrispondente al riconoscerla avvolta dalla luce di Dio, partecipe della gloria del Padre, coadorata alla Persona di cui è diventata parte. Conviene che come la personale elevazione è infinita, così tenga dell'infinito, quanto si può, anche l'elevazione nelle soprannaturali operazioni: lo terrà, nel mostrarsi d'un'altra maniera dai doni concessi alle pure creature; maniera che non si potrebbe raggiungere per crescere che facesse nel proprio modo la chiarezza della visione agli altri data. *Sicut virtus ignis quantumcumque crescat, non potest adaequare virtutem solis, ita gratia alterius hominis (et item angeli), quantum-*

cumque crescat, non potest adaequare gratiam Christi (11 ad 3^m^): e ricordiamo come l'essenza dei corpi celesti nelle antiche ipotesi si elevasse sopra i corpi sublunari. Tutti i comprensori debbono ammirare l'Umanità del Signore lassù lassù nel cielo dei cieli, assorta negli onori e negli splendori dell'infinita Divinità.

Così nella stessa umana natura, per l'immenso eccesso sopra le creature, per la propria maniera della sua perfezione, per l'essere in cima a tutto ciò che secondo l'ordine stabilito è possibile, per l'impossibilità di uguagliarla, o in realtà ponendo pure qualsiasi aumento della grazia altrui, o con l'intelletto che resta corto in confronto a quella massima effusione della divina potenza, e, se ci piace, per il prendere ogni cosa in Lui alcunchè di nuovo e di singolare dalla divina sussistenza, ravvisiamo una grazia, relativamente a tutto ciò che è fuor di lei, in vero modo infinita.

L'ordine dell'Umanità al Verbo di Dio non pone alcun limite alla grazia di che quella deve essere adorna: quanto più, tanto meglio, e rimane a Dio la scelta di quel che vuole. Abbiamo un altro titolo nell'ordine di Gesù Cristo come Capo al suo Corpo mistico che è la Chiesa, e possiamo con essa intendere anche gli Angeli, i quali a Gesù Cristo sono soggetti. Or da questa parte troveremo ad un tempo e la ragione di un eccesso essenziale nella grazia del Salvatore e quella pure d'una qualche determinazione, che restringe alquanto l'assoluta possibilità d'altre divine comunicazioni.

Prima, afferma di nuovo un altissimo eccesso di grazia. Perchè Gesù Cristo come uomo è costituito causa universale della santificazione di tutti, e per ciò stesso costituita in un ordine superiore. Anzi è questo il pensiero che più frequente ritorna in S. Tommaso: *Gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio sanctificationis in humana natura* (art. 11). Onde trae che da nessun aumento altrui può essere raggiunta, come la virtù del sole non può essere uguagliata dal fuoco, *quantumcumque crescat.* È causa per sè, non accidentale: ossia tale di sua natura che deve influire sulla santificazione di tutti i giusti; non tale che per qualche circostanza aggiunta sia rivolta al bene degli altri. Per questo è causa analoga, non univoca. Univoca sarebbe, se la stessa ragione o maniera di grazia, salvo per avventura il più o il meno di perfezione o di grado, fosse nella cagione e negli effetti. Così il leone

genera un leone, comunicando la stessa natura specifica; così un corpo caldo trasmette il calore ad un corpo freddo che lo tocchi. Invece dagli antichi era stimata di tutt'altra ragione la virtù del sole, o degli altri corpi celesti, dagli effetti che ponevano risultarne nei corpi inferiori. E così l'Umanità di Gesù Cristo è cagione universale, per sè ordinata, analoga o essenzialmente superiore, a tutte le santità create che furono o saranno sulla terra.

Di che anticamente fu pensata l'immagine nella certissima dottrina che Cristo è il Capo del Corpo mistico che è la Chiesa. E osservarono che tutta la perfezione della vita sensitiva nel capo si accoglie, come ivi pur è la direzione del moto di tutte le membra: ma nel resto del corpo è soltanto diffuso il senso del tatto, e v'è il moto di tutto il corpo tenuto in equilibrio o rivolto ad un termine, in quanto dai centri nervosi che sono nel cervello è diretto e coordinato. La similitudine è viva assai ed è vicina alla verità. Ogni maniera di grazie o di soprannaturali operazioni è unita nell'Umanità del Salvatore, e da Lui viene l'impulso e la rettitudine ai movimenti salutari di tutte le anime umane: Molto più perfettamente adunque e con molto più alta ragione è la vita soprannaturale in quella Umanità SSma, che non sia diffusa in tutti i giusti di tutti i tempi. È la dottrina del resto che c'insegna l'Apostolo, quando nella sua epistola agli Efesii dichiara come Cristo sia capo della Chiesa e da Lui si derivi nelle membra la vita spirituale ed eterna; quando poi estende nella epistola ai Colossesi il suo principato a tutti i cori degli spiriti angelici.

Onde segue che da tutte le parti di santità creata, che negli Angeli e nei Santi ci è dato di conoscere, dobbiamo salire all'Umanità di Cristo come alla cagione universale. Non è cagione al tutto prima e indipendente, o che da sè basti a produr la grazia: spetta questo alla stessa Divinità, che sola può deificar la creatura. L'Umanità è cagione strumentale; ma come strumento congiunto, e che in sè contiene in modo più alto tutte le diverse perfezioni che nell'ordine della grazia si possono alle creature comunicare: anche le grazie con il modo proprio degli Angeli; tanto più le grazie che prendono un altro modo nell'umana natura. Non è dunque possibile alcun effetto della grazia, nulla è dato ad alcun Santo, che prima e più eccellentemente non si avveri nel Figlio

dell'Uomo. E però, come dalle nature e dalle qualità e dalle forze sparse nell'universo sorgiamo a pensare le rispondenti perfezioni eminentemente contenute in Dio; così la conoscenza che ci è concessa di tutte le grazie dei Santi e dei carismi e dei prodigi in loro moltiplicati ci deve condurre a pensare quanto debba essere ricca e meravigliosa l'Umanità di Cristo. Cotesto ordine di doni soprannaturali è senza paragone la parte più eccelsa dell'opera divina nell'universo; e quando in patria ci sarà manifesto, molto più vincerà la nostra aspettazione, non solo per l'intrinseca perfezione ma eziandio per l'inesauribile varietà, che non debba farci meraviglia tutto l'ordine della natura. Di che certo renderemo gloria all'infinita Sapienza e Bontà di Dio che di tutto è principio e fine; ma vedremo pure che tutto è *ricapitolato* (è nota la voce greca usata da s. Paolo, ove leggiamo: *instaurare omnia in Christo*), tutto si contiene e si assomma nell'Agnello che vive e fu morto, e a cui si rendon pure le stesse benedizioni divine. Ammirabile per l'incredibile moltiplicità delle grazie e di tutti i doni superni apparirà la Sposa di Cristo, ove in maniere infinitamente diverse saranno diffusi gli ornamenti misteriosi, le giustificazioni dei Santi: più ammirabile per l'eccellenza, per l'unità del principio, per la causalità universale sarà lo Sposo e il Capo, onde tutto fluisce. E questo lo pone in una maniera propria di santità, essenzialmente diversa e più alta.

E se i Santi e se gli Angeli, con doni dello stesso ordine che ora hanno, indefinitamente si moltiplicassero, e secondo il lor modo crescessero, non mai adeguerebbero o la perfezione o la virtù di quell'Uno che è posto in cima a incomparabile altezza, o qual sorgente inesauribile, o quasi pelago senza lido: è vero, come è vero che le sue soddisfazioni sono bastanti per qualunque moltitudine e gravità di peccati. Or questo gli compete, osserva l'Angelico, sì, principalmente per l'infinito valore che agli atti di Cristo proviene dalla persona del Verbo, ma ancora per l'infinità della grazia che è in quell'Anima benedetta, come in cagione di più alta sfera che non siano gli effetti da lei derivati. *Dicendum quod gratia Christi habet infinitum effectum, tum propter infinitatem praedictam gratiae, tum propter infinitatem divinae Personae, cui anima Christi unita est* (art. 11, ad 2^{m}).

Ma questa medesima ragione dell'universale causalità, che non produce quasi accidentalmente la grazia in questo o in quell'individuo, ma è principio di tutto l'ordine soprannaturale nei giusti di tutti i tempi, e della celeste beatitudine, se da una parte pone l'eccesso dichiarato come d'un Sole rispetto alle fiamme terrene, o come del Capo rispetto al senso diffuso per il resto del corpo, dall'altra parte mette pure una certa determinazione. Perchè alfine qualche corrispondenza o qualche proporzione d'intima natura dev'essere tra il Capo e le membra. Non è in tutto lo stesso rapporto dell'universo al Creatore e della falange dei Beati all'Umanità di Cristo. Nel creato non può mai concepirsi relazione alcuna di misura entitativa con il Creatore; si dà invece tra l'Umanità di Cristo e la Chiesa, e per la Chiesa prendiamo quella che sarà trionfante e perfetta nei secoli eterni. Come Iddio si è degnato di far sua la sostanza umana, e in essa un compendio delle diverse nature; come la gloria del suo corpo sarà esemplare eccedente di una somigliante glorificazione comunicata a tutti i giusti; così ancora l'elevazione dell'Anima, benchè tanto sopra gli altri sublime, dee pur rimanere in qualche proporzione con la Chiesa tutta, in cui lo stesso Spirito e la stessa vita si diffonde. Chè davvero molto intima è cotesta unione e cotesta comunanza d'operazioni divine, per la quale Gesù Cristo pregò il Padre, *ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint* (Io., 17, 21); e disse agli Apostoli: *In illa die vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo et vos in me et ego in vobis* (14, 20). Questa ragione, di convenienza con le sue membra, impedisce che i doni ond'è ricca l'Umanità di Cristo si perdano nell'oceano delle grandezze possibili a Dio, sì che sia sterminata la lontananza tra il Capo e le membra: dee rimanere qualche rapporto.

Ci basti indicar così, con qualche vaghezza, la dottrina che ci par vera: sarebbe difficile assegnar con precisione fino a che punto arrivano o in che modo si temperino le due opposte ragioni: l'Umanità di Cristo si eleva indefinitamente, come l'unione ipostatica e la cagione universale di grazia a tutti i giusti; e ad un tempo ella costituisce con i suoi redenti un Corpo solo del quale è Capo, con gli Angeli una Chiesa beata che dà lode a Dio. Se fosse vero che alla capacità dell'umana sostanza, riguardando pure la divina

onnipotenza, v'è finalmente un limite, potremmo credere che quel limite è toccato nell'Umanità di Cristo: poi con proporzione ad essa sarebbe posta la misura dei doni nei predestinati. Se quel limite non esiste (e non crediamo che il dubbio possa dirimersi con evidente ragione), è necessario dire che la divina Sapienza con libero consiglio, supposta pure l'Incarnazione, ha stabilito la misura e l'ordine delle soprannaturali comunicazioni, come liberamente ha stabilito l'universo che di fatto esiste. Ad ogni modo, tra il Capo e le membra, ha posto e un'intima comunanza di vita, e una distanza di perfezione che corrisponda ai diversi nomi di Figlio Unigenito per natura e di figli adottivi per grazia.

Non possiamo ammettere un'assoluta infinità; ma l'intendiamo relativa, in quanto o l'ultima possibilità di elevazione nell'Umanità di Cristo è raggiunta, o certo in Lei è una grazia per intima specializzazione più alta che non sia quella degli eletti, e tale che mai non sarebbe raggiunta da qualsiasi progressivo aumento nella altrui santità, e che rimane sola e sublime come conviene a Colui che necessariamente sovra tutti ha il primato, avvolgendosi alla destra del Padre negli splendori della Divinità.

GUIDO MATTIUSSI S. I.

Des Wilhelm von Auvergne "Magisterium divinale"*

Vorliegende Arbeit verdankt ihr Entstehen der Frage nach der zeitlichen und sachlichen Priorität der Werke des Wilhelm von Auvergne († 1249) oder des Alexander von Hales († 1245). Seitenlange wörtliche Uebereinstimmung stellt eine Abhängigkeit ausser allen Zweifel, sodass nur gefragt werden kann, wer von beiden der abhängige ist. Ich hoffe den Nachweis erbringen zu können, dass Wilhelm die Priorität zuzusprechen ist. Die chronologische Frage konnte nicht erledigt werden ohne Rücksicht auf die Stellung des Verfassers in der Gesamtentwicklung der Scholastik im 13. Jahrhundert, die sich bedeutungsvoller erweist, als bisher gewöhnlich angenommen wurde.

Zu den wirklich Grossen, nicht zu den Vielen des 13. Jahrhunderts gehört Wilhelm von Auvergne, und eigentlich vergleichen lässt er sich nur mit Albert dem Grossen. Diese Behauptung möchte gewagt erscheinen, wenn man nur das Urteil der allgemeinen philosophie- und theologiegeschichtlichen Lehrbücher befragt: eines Brucker, Stöckl, Ueberweg-Baumgartner, Hurter, De Wulf, Baeumker usw. Aber die Ausgaben seiner Werke, alte und neuere Biographien, die Spezialarbeiten über Wilhelm heben hervor, er habe seine Zeitgenossen weit überragt an Wissen, Talent und Tugend, die eigentliche Grösse des Mannes habe seinem Jahrhundert nicht, recht zum Bewusstsein kommen können, weil Grössere ihm folgten, die seinen Ruhm verdunkelten, weil kein Orden als Gesamtheit ein Interesse daran hatte, seinen Namen der Nachwelt als einen der Grossen zu überliefern. So Trithemius [1], Possevin [2], Trajani [3],

* Huius articuli versionem latinam vide, sis, in paginis sequentibus.

[1] *De script. eccl.*, Colon., 1546, p. 201.

[2] *Apparat. sac.*, Venet., 1606, p. 607.

[3] Praef. ed. Venet., 1591.

Hotot [1], Le Feron [2], De Gerando [3], Ceillier [4], Daunou [5], Valois [6] Le Feret [7], Baumgartner [8], Schindele [9], u. a. [10].

Alle diese Autoren hatten bestimmte Einzelzüge des Mannes vor Augen. Und in der Tat, seine Geistesgaben wie sein Charakter waren ohne Zweifel erstklassig. Den Gedankenkreis des Jünglings offenbart uns ein Wort Wilhelms aus seinen alten Tagen. Er stand völlig im Banne der platonischen Philosophie und zog daraus Konsequenzen fürs Leben. Jene psychologische Lehre, die Seele sei der eigentliche Mensch und sei im Körper wie in einem Gefängnisse festgehalten, veranlasste den strebsamen und wissensbegierigen jungen Mann zu dem Glauben, der Erwerb prophetischer Wissensgabe und besonderer Einstrahlung von oben müsse leicht sein, weil die Seele ihrer Natur nach jede der beiden Welten, die Sinnen- wie die höhere Lichtwelt berühre. Durch Enthaltsamkeit von Vergnügen und Freiheit von Lebenssorgen, meinte er, müsse nach und nach das Dunkel um seine Seele schwinden und müssten die sie niederhaltenden Fesseln zerreissen. In diesem Sinne arbeitete er an sich, seinen Geist durch Wissen und seinen Willen durch Tugend zu vervollkommnen. Aber mit der Zeit gewann doch die Erkenntnis Raum, dass eine Illusion ihn getäuscht und nur die göttliche Gnade die Kraft geben hönne, wirkliche Seelenfreiheit und höheres Seelenleben zu betätigen [11]. Mit welchem Eifer und Erfolg der junge magister artium in Paris sich den Studien hingab, zeigt die staunenswerte Belesenheit auf allen Gebieten, die Selbständigkeit

[1] Praef. ed. Aurel., 1674.

[2] Praef. suppl. ed. Aurel., 1674, vol. 2.

[3] *Biogr. Univ.*, t. 19, Paris, 1817, p. 151.

[4] *Hist. gén. des Auteurs sacrés*, t. 23, Paris, 1673, p. 460-482.

[5] *Hist. litt. de la France*, t. 18, Paris, 1835, p. 357-385.

[6] *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880, p. 3.

[7] *La faculté de théologie de Paris, Moyen âge*, t. 1, Paris, 1894, p. 252-262.

[8] *Die Erkenntnislehre d. Wilh. v. Auv.*, Münster, 1893 (« Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. », Bd. 2), S. 2.

[9] *Beitr. z. Metaph. d. Wilh. v. Auv.*, München, 1900, u. K. L., Bd. 12, Freibg., 1901, S. 586-590.

[10] *Betr. der weiteren Literatur über Wilh. verweise ich auf Ueberweg-Baumgartner* (« Grundr. d. Gesch. d. Philos. », Bd. 2[10], Berlin, 1915, S. 152).

[11] *De univ.*, II, 3, c. 19 Schluss.

seiner Gedankenwelt, die Originalität seiner Redeweise. Uebertrifft ihn im ersten Albert d. Gr., im zweiten Thomas v. Aq., so ist ihm im dritten kein Gelehrter des 13. Jahrhunderts zu vergleichen. Was uns moderne bei Augustinus so anzieht, nicht Wissen und Gelehrsamkeit in sich, sondern Wahrheit und Wirklichkeit als inneres Erlebnis einer grossen Seele, das finden wir bei Wilhelm alles wieder. Was ist und gilt vom Standpunkt der platonisch-augustinischen Philosophie und der christlichen Theologie, lesen wir bei ihm, zugleich aber auch den Reflex dieser Gedanken in seinem Innern. Deshalb sind seine Werke auch kulturgeschichtlich so interessant und lehrreich, denn in ungezählten Vergleichen und Sittengemälden führt er uns das Leben des Volkes, der Universität, des niedern und höhern, des Welt- und Ordensklerus vor Augen. Auch als Professor legt er Wert auf packende Darstellung: Kollegen, welche die Schüler langweilen, vergleicht er mit gesalzenen Fischen [1]. Nebenbei möge bemerkt werden, dass er ein Freund von Musik war; er empfiehlt ihre Uebung für Melancholiker [2]; einer seiner Freunde verstand sich auf die Kunst, drei Flöten zugleich zu spielen [3]. Zur theologischen Fakultät übergegangen, zeigt er sich auch hier als Muster eines Klerikers. Bis zu seiner Ernennung zum Bischof von Paris (April 1228) war er nur Diacon [4], zugleich Inhaber eines Kanonikates an der Kathedralkirche. Seine religiösen Grundsätze betätigte er streng und genau. Ein ihm angebotenes (weiteres) Benefizium lehnte er mit Berufung auf die seiner Ansicht nach vorliegende Unerlaubtheit ab [5]. Schon als Diakon und Professor bestieg er wahrscheinlich die Kanzel; und wie lebenswahr und zeitgemäss seine Predigten waren, zeigen einzelne Bemerkungen in seinen anderen Schriften, sowie die Darstellung, die Valois [6] auf Grund der handschriftlich erhaltenen sermones entworfen hat.

[1] *De vitiis*, c. 9, ed. Aurel., 1674, I, 284 *a*. NB. Wenn nichts weiter bemerkt wird, ist immer nach dieser Ausgabe Orléans 1674 zitiert.

[2] *De virt.*, c. 17, I, 174 *a*.

[3] *De tentat.*, c. 3, I, 305 *a*.

[4] Vgl. die Bulle Gregors IX. vom 10. April 1228 an das Kapitel von Paris, z. T. abgedruckt bei Valois, *loc. cit.*, p. 11.

[5] *De collat. benef.*, c. 3, II, 252 *a*.

[6] *Loc. cit.*, 224 ff.

Theoretisches zur Predigt findet sich *De morib.*, c. 8, ebendort der Nachweis, dass die Verwaltung des Predigtamtes damals in Paris nicht auf der Höhe war. Einer seiner Freunde zog sogar aus der Stadt fort wegen der allenthalben schlechten Predigten. Wilhelm genoss das Vertrauen nicht nur der Gläubigen, die sich bei ihm Rats erholten [1], sondern auch des Papstes, der ihn schon damals zu verschiedenen ehrenvollen Sendungen heranzog, die den Gelehrten auch im Verwaltungsamt befähigt erwiesen [2]. Und wenn sein persönliches Eintreten in Rom für eine rechtmässige Bischofswahl 1228 mit seiner Ernennung abschloss, wenn Gregor IX. es sich nicht nehmen liess, den Diakon selbst zum Priester und Bischof zu weihen, so zeigt auch dies, welche Achtung er durch sein Auftreten, seinen Charakter und sein Wissen einflösste. Auch den weltlichen Grossen gegenüber blieb er sich selbst treu, wie eine Bemerkung in der Frage der Besetzung der Kanonikate dartut [3]. Seine Tätigkeit nach aussen war eine enorm grosse. Schon vor seiner Bischofsweihe stand er in regem Verkehr mit vielen Klöstern, wie seine Schriften, besonders *De virt.*, *morib.*, *vitiis* an zahlreichen Stellen beweisen. Später wurde er zur Reformierung vieler Anstalten beauftragt oder unternahm sie aus sich, soweit seine Jurisdiktion ihn dazu berechtigte [4]. Jedes Jahr seiner bischöflichen Tätigkeit ist durch wenigstens ein bemerkenswertes Ereignis gekennzeichnet, wie seine Biographen durch die Jahrhunderte weitergegeben haben [5]. Ihm ist es zu verdanken, dass während des Streiks der Universität 1229-31 der Predigerorden zum ersten Male einen öffentlichen Lehrstuhl erhielt und so jene Glanzleistungen der theologischen Wissenschaft angebahnt wurden, welche das Jahrhundert verewigen. Noch vor seinem Tode (1249) sah er Albert d. Gr. in seiner Bischofsstadt als Professor und zu dessen Füssen den hl. Thomas.

Das alles sind teils bekannte Dinge, teils Einzelzüge, durch welche die Ausführungen früherer Autoren ergänzt werden [6], aber

[1] *De virt.*, c. 11, I, 131 *b*; *De morib.*, c. 5, I, 213 *a*.

[2] Cfr. Valois, *loc. cit.*, 84 ff., 333 ff.

[3] *De collat. benef.*, c. 1, II, 249 *b*.

[4] Cfr. z. B. Denifle, *Chartul.*, I, n. 60.

[5] Die Belege vgl. « Gallia christiana » u. Denifle, *Chartul.*, I.

[6] Dieselben könnten noch reichlich vermehrt werden, denn Wilh. Schriften sind nach dieser Hinsicht bislang nicht durchgearbeitet, auch nicht von Valois.

sie fügen dem von ihnen entworfenen Bilde des Bischofs und Gelehrten keine wesentlich neuen Merkmale bei.

Auf seine Stellung in der Entwicklung der Theologie und Philosophie seiner Zeit ist auch schon oft hingewiesen worden. Obwohl hier seine eigentliche Grösse, wie die vorliegende Arbeit zeigen möchte, zu suchen sein dürfte, können die bislang gegebenen Darstellungen dieser Art nur dazu dienen, keine zu hohe Meinung von seinen Geistesgaben und Leistungen aufkommen zu lassen. Bleibt es doch gewöhnlich bei der Bemerkung, er habe der Duldung und Verwertung der aristotelischen Schriften vorgearbeitet, sei aber selbst wenig in die Denkart des Stagiriten eingedrungen. Wir sind es gewohnt, die Entwicklung des 13. Jahrhunderts unter dem Gesichtswinkel des Uebergangs der Theologie und Philosophie vom platonisch-augustinischen zum peripatetischen System zu betrachten. Indem wir nun letzteres als System höher einschätzen und ihm mit vollem Recht den Vorrang geben, sind wir geneigt, bei Beurteilung der Gelehrten des Jahrhunderts einen analogen Masstab anzulegen. Von diesem Standpunkt aus kann Wilhelm keinen Vergleich mit Albert d. Gr. und noch weniger mit Thomas aushalten. Diese Beurteilung berücksichtingt ohne Zweifel die hervorstechendere und für die Jahrhunderte auch wertvollere Seite, aber doch nur eine Seite; und sie kann deshalb Gelehrte, die im Anfang der Entwicklungsperiode stehen, zu Unrecht herabdrücken oder wenigstens ihren wirklichen zeitgeschichtlichen Wert vernachlässigen.

Dies ist bei Wilhelm von Auvergne der Fall. Darauf haben, wie gesagt, schon manche ältere und neuere Autoren hingewiesen, aber ein Versuch ist bislang nicht gemacht worden, die Seite seines wissenschaftlichen Arbeitens darzulegen, die ihm eine besondere Stellung in der Entwicklung der Scholastik für immer sichert. Die folgenden Ausführungen möchten wenigstens kurz diese eigentliche Grösse Wilhelms beleuchten und den Zeitrahmen bestimmen, dem sie angehört. Diese seine Grösse ist im Grunde nur zeitgeschichtlicher Natur, aber deshalb für die Geschichte der Scholastik nicht weniger bedeutungsvoll. Sie kommt Wilhelm als Theologen zu und ist doch in sich mehr philosophisch: der Theologe in ihm weckte die Idee, der Philosoph führte sie aus. Diese Kausalverbindung der beiden Wissensfächer hat die späteren Gelehrten veranlasst,

seine Arbeiten bald als theologisch [1], bald teilweise wenigstens als philosophisch zu bezeichnen [2]. Beides ist insofern berechtigt, als es notwendig zusammengehört.

Was ich nachweisen möchte, ist dieses: Wilhelm fasst angesichts des ohne religiösen Erfolg sich hinziehenden Kampfes gegen die mit dem Sammelnamen *Albigenser* bezeichneten Häresien und antinomistischen Sittenlehren, angesichts des in Paris durch Amalrich von Bènes und seine Schüler selbst an der Universität sich breit machenden Pantheismus, nicht zuletzt angesichts des um die Wende des Jahrhunderts mit unwiderstehlicher Gewalt sich Geltung verschaffenden Stromes der aristotelisch-arabischen Philosophie und ihrer Gefahren für die theologische Wissenschaft wie für den Glauben der Gebildeten den grossen und weittragenden Entschluss, vom Standpunkt der traditionellen platonisch-augustinischen Philosophie dieser dreigestaltigen Gefahr zu begegnen. Er erkennt die gemeinsamen Grundelemente derselben, die theologisch gesprochen auf einen manichäischen Dualismus, philosophisch gesprochen auf die neuplatonische Emanationslehre zurückgehen, — Aristoteles konnte für ihn nach dem damaligen Stande der Forschung nur der zweiten Gruppe beigezählt werden — und will vom Standpunkt seiner Philosophie aus ihre Irrtümer bekämpfen und widerlegen, ihren wahren Gehalt auf das rechte Mass beschränkt seiner Philosophie eingliedern. Dieser Entschluss ist ganz analog dem späteren Alberts d. Gr. und deshalb glaubte ich eingangs sagen zu können, Wilhelm sei eigentlich nur ihm vergleichbar. In beiden Männern zeugt die Grösse des Entschlusses für die Grösse ihres Geistes, und wenn beide in ihrem tatsächlichen Erfolg mehr geschichtliche als dauernde Bedeutung haben, so ist es nur der grösseren Vollkommenheit der Leistungen derer zu verdanken, die auf ihren Errungenschaften aufbauten. Alexander v. Hales lebte mehr als zwanzig Jahre mit Wilhelm zusammen. Er begann seine Summa, als die ihrem Gegenstande nach theologischen Teile des uns beschäftigenden Werkes vorlagen, und hat sie ausgiebig benutzt, wie ich in anderem Zusammenhange nachweisen werde. Auch die umfassende Weite

[1] Cfr. C. Oudin, *De script. eccl.*, III, Lips., 1722, p. 101.

[2] Cfr. Baumgartner, Schindele, *loc. cit.*; G. Bülow, *Des Domin. Gundissal. Schrift v. d. Unsterblichkeit der Seele,* Münster, 1897 (« Beitr. », II, S. 87).

seines Planes dürfte sich demnach an Wilhelm orientiert haben. Nur ging er methodisch anders voran. *Albert* kannte unsern Bischof ohne Zweifel, lebten doch auch sie mehrere Jahre zusammen; er kennt auch seine Werke, deshalb auch seine Idee, und es möchte mehr als wahrscheinlich sein, dass an dem grossen Gedanken Wilhelms der noch grössere Alberts herangereift ist. Dass auch *Thomas* seinen Geist in vielen Fragen an Wilhelms Ausführungen befruchtet hat, beweist abgesehen von anderem das Verhältnis der Summa contra gentiles zu Wilhelms Werk.

Solche Zusammenhänge dürften es vom geschichtlichen Standpunkt rechtfertigen, sich mit den Leistungen eines Wilhelm von Auvergne zu befassen. Ich möchte demnach im Folgenden behandeln:

I. Das « magisterium divinale »; Aufbau, Zweck und Methode desselben.

II. Seine Stellung in der Geschichte der Scholastik sowie Abfassungszeit der einzelnen Teile und des Ganzen.

III. Als Anhang: die übrigen Schriften Wilhelms und ihre Abfassungszeit.

I.

Das " magisterium divinale ,,.

Zuerst ein Wort über die Ausgaben seiner Werke. Als erste allgemeine Ausgabe wird durchweg die von Koburger, *Nürnberg 1496* bezeichnet. Nach Panzer, *Annal. Typogr.* und Hain, *Repert. bibl.* sind es drei für sich bestehende Bände, die freilich zusammengenommen alle Schriften der späteren Venediger Ausgabe und zwar auch in derselben Anordnung enthalten. Vom Traktat *De universo* aber liegen nur die beiden ersten Teile des ersten Hauptteiles vor. Die von Trajani besorgte *Venediger* Ausgabe von *1591* gibt sich als einen verbesserten Abdruck (nur für *De univ.* wurde eine Venediger Handschrift noch verglichen) einer *Pariser* Ausgabe: *Parisiensis editio fere octogenaria.* Diese Ausgabe schien völlig verschollen zu sein.

Fabricius-Mansi[1] sagt: « Partem secundam scriptorum huius Guilelmi Paris. 1517-8. iuris publici fecit Antonius Sylvester et

[1] *Bibl. lat. med. et inf. aet.*, t. 3, Patavii, 1754, p. 159.

in operis nuncupatione summarium vitae eius praemisit ». Er scheint sie also gekannt zu haben. Michael Denis [1] äussert sich über eine HS. von *Cur Deus homo:* « exactum ad edit. Parisinam opp. Guilelmi 1516 sq., vol. II, fol. 73. deficit in illis col. 15 verbis... ». Diese col. 15 ist die der Pariser Ausgabe. Er dürfte sie also auch gekannt haben. Dagegen führt Panzer [2] eine solche Ausgabe nicht an. Daunou sagt in der *Hist. litt. de la France* [3]: « si toutefois cette édition, indiquée par Fabricius et inconnue à Panzer, existe réellement ». Und noch 1897 gesteht Bülow [4]: « eine... Ausgabe, die der Herausgeber der ed. Ven. in der praefatio erwähnt, und die zu Paris um 1510-20 erschienen sein soll, ist bis jetzt nicht auffindbar gewesen ». Ueberweg- Baumgartner (1915) schweigt auch über eine Pariser Ausgabe.

Dieselbe existiert aber und zwar bis auf den heutigen Tag. Ich fand ein Exemplar in der *Universitätsbibliothek zu Bonn* mit der Signatur Gb. 1028. Oben auf dem Titelblatt steht von alter Hand geschrieben: *Liber Confluentinae Carthusiae.* Das Exemplar ist zuden in alter und neuerer Zeit benutzt worden, wie Bemerkungen im Text und am Rande von einer Hand wohl des 16. Jahrhunderts und Randbemerkungen im *Tract. de sacr. poenit.* in Stolze's Stenographie zeigen.

Andere Exemplare der Pariser Ausgabe finden sich in der Preussischen Staatsbibliothek, in der Pariser Bibliothèque Nationale, im British Museum, in den Universitätsbibliotheken von Göttingen, Halle und Münster, in der Stadtbibliothek in Elbing. Sie ist also nicht einmal selten zu nennen, wie viel weniger unauffindbar. Ich habe darüber im « Zentralblatt für Bibliothekswesen », XXXVI (1919), 267 f. berichtet.

In Fachkreisen ist die Ausgabe immerhin nicht bekannt. Deshalb dürfte es angezeigt erscheinen, über ihre Ausstattung und ihr Verhältnis zu den anderen Ausgaben ein Wort zu sagen.

[1] *Codd. mss. theol. bibl. Palat. Vindob. lat.*, vol. I, p. 2, Vindob., 1794, col. 1338.

[2] *Annales typogr.*, Nürnberg, 1798-1803.

[3] T. 18, 1835, p. 364.

[4] *D.* DOMIN. GUNDISS. *Schrift v. d. Unsterblichk. d. Seele,* S. 75.

Das Titelblatt enthält folgende Angaben: « Guillermi [1] Parisiensis episcopi doctoris eximii operum summa divinarum humanarumve rerum difficultates profundissime solvens. Parte de novo emendatissime reimpressa. Parte vero novis calchetipis tradita diligenti cura et magnifico sumptu in lucem prodiit materiarum. Alphabetico indice praevio » [2].

« In primo volumine haec continentur ». Es folgen die Titel der Traktate genau in der Reihenfolge, wie sie die von der Pariser abhängige Venediger Ausgabe in der pars prima aufweist. « In secundo volumine haec continentur ». Es folgen die Traktate genau wie in der pars secunda der Venediger Ausgabe. Unten auf dem Titelblatt steht: « Venales habentur in via Jacobea in officina Francisci Regnault sub divi Claudii intersignio ».

Der Quartband enthält also zwei volumina mit 171 + 37 + 318 Blättern. Im ersten Teil beginnt mit dem Traktat *de rhetorica divina* neue Foliozählung. Blatt 16 diser zweiten Zählung fehlt im Druck und ist auf zwei beigehefteten Blättern von alter Hand abgeschrieben.

Das Vorwort des *ersten Teiles* beginnt: « Nicolaus Beraldus Venerabili patri Francisco Regio ordinis divi Benedicti: reformationisque fontis Ebraudi professori ». Es hebt den Unterschied hervor zwischen dem wahren Theologen, dem es auf die Sache und die Benutzung der hl. Schrift ankomme, und jenem, dessen ganze Arbeit in Spitzfindigkeiten aufgehe. Eine solide Lehre biete der Parisiensis episcopus. « Guilermi Parisiensis episcopi opera nuper impressa et locis plerisque nostra industria restituta adjectis nonnunquam argumentis quibusdam seu summariis (ut vocant) tuo nomini inscribere nuncupareque decrevimus ». Wilhelm wird gerühmt als ein philosophus und « mathematicus suo tempore celeberrimus », als ein theologus sane eximius. Adjecta sunt et alia eiusdem auctoris opera numquam antehac impressa » welche die grosse Gelehrsamkeit des Bischofs offenbaren. Schluss des Vorwortes: « Vale Lutetiae Parisiorum anno ab orbe redempto millesimo quingentesimo decimo sexto. Septimo idus Julias ».

[1] Der Wechsel von Guillermi u. Guillelmi, ferner von e und ae der Endungen, grosser u. kleiner Aufangsbuchstaben entspricht dem Druck.

[2] Der Punkt sollte wohl *vor* materiarum stehen.

Dann folgt die tabula alphabetica für den ersten Teil. Mit f. 1 beginnt *De fide*. Der Traktat hat Kapiteleinteilung, durch Initialen kenntlich gemacht: keine Kapitelzählung. Es ist dieselbe Kapiteleinteilung, wie sie später die Venediger Ausgabe hat, mit dem Unterschied, dass c. 2 der letzteren zwei Kapitel der Pariser Ausgabe umfasst. Vor jedem neuen Kapitel steht ein summarium, das nach dem Vorwort in der früheren Ausgabe nicht war, das die Venediger Ausgabe wörtlich übernommen hat. *De legibus* hat 29 Kapitel (dieselben auch in der Vendiger Ausgabe), aber keine Kapitelzählung. Es schliesst (was Ven. nicht übernommen hat): « completus est quintus tractatus cum Dei laude et eius adiutorio. Amen ». *De virtutibus et moribus* hat die Kapiteleinteilung und -überschriften wie die Ven., aber wieder keine Kapitelzählung. *De rhetorica divina* stimmt in Kapiteleinteilung, -zählung (54) und -überscriften mit der Ven. überein.

Die *Pars secunda* hat ein neues Titelblatt. Oben steht wieder geschrieben: « Liber Carthusiae Confluentinae ». Der Titel: « Pars secunda operum Guillelmi parisiensis episcopi, morales, theologicas atque philosophicas difficultates dubiaque inaudita dilucide aperiens: cui et index alphabetaris singulas materias in eo contentas indicans praemissus est: conformiter ad marginaria notata atque in primo volumine solerti cura invigilatum videre est ». Dann folgt die Uebersicht der Traktate des zweiten Bandes. Unten: « Venumdantur parisiis in via jacobea Francisco Regnault bibliopola sub divi claudii intersignio ».

Das Vorwort beginnt: « Anthonio de campana... cathedralis ecclesiae Ebredunensis Praeposito... Anthonius de Sylvestris unus: Briandoenensis ». Das lange Vorwort enthält viele Worte aber wenig Gedanken. Die Werke Wilhelms werden in der gedruckten Reihenfolge mit entsprechenden Bemerkungen eingeflochten, auch die des volumen primum. Betreffs des vorliegenden zweiten volumen berichtet er über: « de sacramentis, cur Deus homo et id genus documentorum innumerabilium in secundi voluminis limine contentorum libros de universo. Praeter haec insuper declamatorios sermones popularium exortationum cum eiusdem auctoris libello de passione dominica aliosve eiusdem doctoris (si modo degeneres non sint) tractatus his annexere ». Von den Schriften, die

hier nach *De universo* aufgezählt werden, ist keine in dem vorliegenden volumen abgedruckt, obwohl es einen formellen Abschluss hat. Zum Schluss bemerkt er, er habe die summaria vor den einzelnen Kapiteln abgefasst, sowie die marginales annotationes und indices alphabetici. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass dieses Vorwort nicht an rechter Stelle stehe, weil es ausser den Werken des zweiten Bandes auch die des ersten und eine Reihe in der vorliegenden Ausgabe nicht zum Abdruck gelangter Traktate berücksichtigt, und zwar in einer Weise, als ob alle in dem betreffenden volumen zu finden seien. Wir hörten auch oben von Fabricius, dass Antonius Sylvester der Herausgeber der Pariser Ausgabe sei, während doch für das erste volumen nach dem Vorwort desselben Nicolaus Beraldus in Frage kommt. Das Vorwort des zweiten volumen schliesst: « pridie Kalendas Augustas post incarnationem Domini 1516. vale ». Es ist also nach dem des ersten volumen geschrieben.

Am Schluss des Sakramententraktates: « finis elegantissimi atque sapientissimi operis Guillelmi Parisiensis de septem sacramentis » heisst es: « Sequitur de universo tractatus doctrine atque artis mirabilis ». Tatsächlich folgt aber: « Incipit tractatus Guillelmi parisiensis. Cur Deus homo ». Nach diesem: « Incipit liber Guillermi parisiensis de poenitentia. Secunda tabula... » mit Kapiteleinteilung, ohne -zählung. Der Schluss ist derselbe wie in der Ven. Ausgabe; d. h. der Traktat ist trotz seines Abschlusses durch: « finis » an derselben Stelle abgebrochen. Nach diesem folgt endlich: « Incipit prima pars primae partis Guillelmi Parisiensis De Universo ».

Die Einteilung von *De universo* ist verschieden von der der späteren Ausgaben. Letztere teilen den Traktat in zwei Haupt- und je drei Unterteile. Die Pariser Ausgabe hat auf den Titelblättern: « primus de universo incorporeo ratione entis. 2ª pars de universo corporeo quantum ad durationem. 3ª de universo incorporeo beatifico. 4ª de universo incorporeo malo ». In der Ausführung unterscheiden die Seitenüberschriften: pars I. princ. pars prima und secunda, wobei I, 2 beginnt wie I, 2 der Ven. Ausgabe und dieselbe Einteilung bringt wie diese [d. h. letztere hat inkonsequent zu ihrer wirklichen Einteilung die der Pariser Ausgabe in der Einleitung von I, 2 beibehalten]; Pars II. princ. pars prima und

secunda, wobei II, 2 identisch ist mit II, 3 der Ven. Ausgabe. Pars I hat Kapiteleinteilung, aber nicht -zählung. Pars II hat Kapitelzählung und zwar II, 1: 214 und II, 2: 24 Kapitel. Die Zählung und Einteilung ist also etwas verschieden von der der späteren Ausgaben, ebenso verschieden von der der HS. von Chartres, die in der Vierteilung des Werkes aber übereinstimmt. I dürfte der Angabe des Titelblattes von vol. 1 entsprechend ein Abdruck der Nürnberger Ausgabe sein, die von *De universo* nur I, 1-2 bringt (wohl identisch mit I, 1-3 der Ven. Ausgabe). Uebrigens gibt die Par. Ausgabe nirgends Aufschluss über ihre gedruckten oder hs. Vorlagen.

Der Schluss von *De universo* und der ganzen Ausgabe lautet: « Summam hic capiunt Guillermi Parisiensis episcopi... librorum... numerus inexhaustus, opus inquam praeclarum. Tum nova impressione magnae partis: tum ad vivum reintegrata compressione alterius... sumptibus Francisci Regnault. V Julii ab incarnato domino anno 1516. finis ».

In allen Besprechungen der Ausgaben finde ich die von Orléans 1674 dem Kanoniker Le Feron zugeschrieben. Diese Behauptung dürfte auf einem Versehen beruhen. Die Ausgabe gibt sich laut Vorrede als einen nur verbesserten Abdruck der Venediger, besorgt von Fr. Hotot. Tatsächlich liegt im ersten Band dieselbe Reihenfolge der Traktate vor, wir lesen dieselben Kapitelüberschriften, dieselben Randbemerkungen, finden denselben Index rerum. Es sind auch keine weiteren Handschriften zur Korrektur herangezogen worden, nicht einmal die von Le Feron für das supplementum benutzte HS. von Chartres. Der zweite Band gibt zunächst die nicht unserm, sondern Guil. Peraldus O. P. gehörenden sermones als Abdruck der « ed. Germanica », gemeint ist wohl ed. Colon., 1629, 1632 usw. dieser Predigten. Das supplementum endlich mit vier neuen vorher nicht edierten Traktaten, ist von Le Feron besorgt, der darüber in einem Vorwort sagt: er hörte von der Neuausgabe, als deren Druck schon in Angriff genommen war, liess die neuen Traktate aus der einen HS. von Chartres (Carnotensis) abschreiben und machte sie mitsamt einer besondern praefatio und einem gesonderten Index für den Druck fertig. Es sind die Traktate: *De Trinitate, notionibus et praedicamentis in divinis. — De anima.*

Supplementum tractatus novi. — *De poenitentia* [Ueber den Namen und Inhalt wird im 3. Teile der Arbeit zu sprechen sein]. — *De collatione et singularitate beneficiorum* [1].

Die Ausgaben erweisen sich demnach alle als von einander abhängig, die vorgenommenen Verbesserungen beziehen sich fast ausschliesslich auf Orthographie usw., nicht auf den eingentlichen Text und seine brauchbare Ausgabe. In letzterer Hinsicht müssen sie als mangelhaft bezeichnet werden. Die vorgenommene Kapiteleinteilung ist völlig willkürlich an vielen Stellen, dem Inhalt durchaus nicht entsprechend, die Kapitelüberschriften enthalten oft vom eigentlichen Inhalt sehr wenig, sind hier und da direkt irreführend, die Randbemerkungen erfüllen den Zweck der Leitworte meistens nicht, sondern berichten über irgend eine Kuriosität. Den schlechten Ausgaben ist es sicher zu verdanken, dass auch die Inhaltsangaben, wie sie z. B. Ceillier und Daunou entworfen haben, den eigentlichen Gedankenaufbau der Traktate, geschweige den des ganzen Werkes wenig erkennen lassen.

Wenden wir uns nun dem « *magisterium divinale* » selbst zu. Die Ausgabe von Orléans 1674 enthält 24 Traktate Wilhelms. Dass 20 von ihnen ein zusammengehöriges Ganze bilden, möchte ich zum ersten Male nachweisen. Schon Daunou [2] hatte erkannt, dass die 6 über Tugenden und Sünden handelnden Traktate: *De virtut.*, *De morib.*, *De vitiis et pecc.*, *De tentat. et resist.*, *De merit.*, *De retribut.* [3] von Wilhelm als ein Ganzes gedacht waren, bezeichnete die Ordnung aber als unnatürlich und unlogisch, weil er den Traktat für einen dogmatisch-moraltheologischen hielt. Ebenso fand er aus den in *De universo* gemachten Angaben, dass dieses Werk den zweiten Teil eines grösseren bilde, dessen erster de trinitate sei;

[1] Der von ihm am Schluss der Vorrede gegebene Anfang von *De immortalitate animae* ist nicht der Traktat Wilhelms sondern der von Domin. Gundiss. cfr. Bülow, c. 68 ff. Uebrigens sagt schon Le Feron selbst bei Beschreibung des cod. Carnot., dieser Traktat sei « *sine inscriptione* ».

[2] *Hist. litt.*, *loc. cit.*, p. 364.

[3] Ueber diese Titel wird später zu sprechen sein; des Zitierens wegen muss vor der Hand an den Bezeichnungen unserer Druckausgaben festgehalten werden.

mit diesen beiden Teilen hielt er das Werk für abgeschlossen, es trage den Namen « Magisterium sapientiale et divinale »[1] und sei offenbar eine Theologie[2]. Einen Schritt weiter ging Valois[3]. Er fand 7 Teile des Werkes heraus: 1, *De trinit.*, 2, 3, 4, *De univ.*, 5, *De fide, De legibus*, 6, *De sacram.* (8 Traktate, die offenbar zusammengehören), 7, *De vitiis et virtut.* (die 6 oben schon erwähnten Abhandlungen). Seine Aufstellung ist im zweiten Punkte anfechtbar und seine Begründung ist mehr den Explicits der Handschriftenkopisten, die leicht in Irrtum führen u. falsch sein können[4], als dem Werke selbst entnommen. Zudem legt er nicht viel Wert auf seine Beobachtung, wie der Umstand zeigt, dass er seine Erörterungen über die Lehre Wilhelms in keiner Weise an diese Gliederung anschliesst. Er fasste sie auf als einen Ausfluss der bei scholastischen Autoren sich vielfach zeigenden « Liebe zur Einheit » ohne tiefere Einwirkung auf die ganze Gestaltung des Werkes. Le Feret übergeht sie denn auch und stellt sogar den Aufbau des Traktates über die Tugenden als eine blosse Meinung (« estimer ») Valois' hin. Schindele[5] berichtet nur, die Werke Wilhelms stellten ein systematisch geordnetes Ganze dar, ohne anzugeben, wie er sich den Aufbau desselben denkt. Das dürfte alles sein, was bislang über ein System in den Schriften unseres Gelehrten vorliegt.

1. Aufbau des Werkes.

Mit Valois ist an der Gliederung in 7 Teile festzuhalten. Der Beweis ist aus dem Werke selbst zu führen. Gehen wir die einzelnen Teile durch.

1. Teil: *De trinitate.* — *De univ.*, I, 3, c. 26[6] heisst es über das esse, das von Gott wesentlich, von allen anderen Dingen der Teilnahme nach ausgesagt wird: « declaratum est tibi *in prima*

[1] *Loc. cit.*, 379.

[2] *Loc. cit.*, 369.

[3] *Loc. cit.*, 195-6.

[4] Wie die HS. v. Chartres betr. *De univ.* zeigt (cfr. ed. Aurel., vol. 2, suppl. praef.).

[5] K. L., *loc. cit.*

[6] I, 794 *b*.

parte totius sapientialis ac divinalis magisterii » und ist = *De trinit.*, c. 1, 2. *De univ.*, I, 1, c. 23 [1] spricht er von der Weisheit Gottes, die alles in der Welt geordnet hat; Gott hätte es auch anders wollen können, ohne sich selbst dabei zu ändern: « de his autem expedivi me *in parte* huius magisterii, *quae praecedit hanc*, et declaravi tibi... » das ist *De trinit.*, c. 10 u. 11; nun ist *De universo* in seinem c. 1. als pars secunda bezeichnet, deshalb ist *De trinit.* der erste Teil. *De anima*, c. 3, p. 5 [2] sagt: « declaratum est *in prima parte* primi sapientialis ac divinalis magisterii » und verweist auf *De trinit.*, c. 9; gegen Schluss des Kap. heisst es: « declarata sunt... in tractatu *primae partis* divinalis magisterii capite ultimo singulari de praedicationibus et praedicamentis divinalibus ». *De trinit.*, c. 44, das Le Feron seiner Länge wegen auflöste in cc. 44-47 [3]. *De an.*, c. 7, p. 22 [4] handelt er von der Seele als nach dem Bilde der göttlichen trinitas geschaffen und sagt: « hoc declaratum est tibi per me *in prima parte* primi sapientialis ac divinalis magisterii ». *De trinit.*, c. 26, *De legibus*, c. 24 [5]: « *in prima parte* theologicae philosophiae evidenter declaratum est, omnem virtutem et omnem potestatem ex prima et universali potentia esse » = *De trin.*, c. 6, u. 7. Daselbst weiter unten [6]: « iam declaravimus *in primo tractatu* scientiae huius » dass jede Macht dieser Welt ohne Gottes Erhaltung sofort in Nichts versinkt. *De trinit.*, c. 11. *De retrib. sanct.*, c. 1 [7]: « numeravimus in tractatu principali de ipso primo principio, quod est Deus benedictus, septendecim quae sunt propria ipsius ac singularia proprietate essentiali... quae quidem numerare non est praesentis propositi, cum (tamen) ad primum ac divinale magisterium evidenter pertineat ». *De trinit.*, c. 6, wo freilich nur 16 dieser Attribute gezählt werden, doch ist das « trinus », das hier aufgeführt wird, bei jenen nicht dabei, weil seine Besprechung erst mit c. 14 beginnt. Aus diesen

[1] I, 618 *b*.
[2] II, 90 *b*.
[3] Cfr. suppl. praef.
[4] II, 227 *a*.
[5] I, 69 *b*.
[6] I, 73 *a*.
[7] I, 325 *a*.

Texten ergibt sich ohne Zweifel, dass *De trinitate* als erster Teil des Gesamtwerkes anzusprechen ist. Das Fehlen eines formellen Schlusses, wie er bei *De univ.*, *De an.*, *De sacram.* [1] und in etwas anderer Form bei *De virtut. et moribus* vorliegt, sowie die Unmöglichkeit, einen der gemachten Verweise zu identifizieren, lässt mich auf den Gedanken kommen, die Ausgabe biete den Schlussteil dieser Abhandlung nicht. Nach der Einleitung von *De fide* sollte in ihr eine Art Uebersicht über den Aufbau des ganzen Werkes sich finden oder wenigstens eine Erörterung über die Bedeutung der Religion im menschlichen Leben; beides ist aber nicht festzustellen.

Die Abhandlung ist im den Druckausgaben: *De trinitate* betitelt, das explicit der HS. von Chartres hat die Bezeichnung auch, Baumgartner [2] findet sie dem Inhalt wenig entsprechend. In der Tat sind in der Schrift deutlich drei Teile unterschieden, von denen nur der zweite über die Trinität handelt: « 1. de existentia (c. 1-7) et de attributis (c. 8-13) primi principii, 2. de trinitate personarum (c. 14-43), 3. de praedicationibus et praedicamentis divinalibus (c. 44-47) ». Uebrigens findet sich die Bezeichnung « de trinitate » in keinem der uns vorliegenden Werke Wilhelms, nur eine Stelle konnte ich finden, an der er für diesen Teil einen Titel gebraucht, und an ihr sagt er: « tractatus de primo principio » [3]. Dieser entspricht dem Inhalt ebensosehr wie dem Zweck der Abhandlung, der kein dogmatischer sondern ein apologetisch-polemischer ist, wie wir sehen werden. In den Verzeichnissen der Werke Wilhelms von Trithemius, Possevin u. a. findet sich neben *De trinitate* auch *de primo principio*, von zweien solcher Schriften ist aber nichts bekannt, auch Valois berichtet trotz seiner reichen literarischen handschriftlichen Angaben nichts von ihnen, es dürfte sich also um zwei Titel derselben Schrift handeln, deren zweiter allein Berechtigung hat.

[1] Derselbe deckt sich hier inhaltlich und sprachlich mit dem von Innocens III in « de s. Altaris myst. » am Schluss des prologus geschriebenen.

[2] *Erkenntnislehre Wilh. v. Auv.*, S. 2.

[3] *De retrib.*, c. 1; I, 325 *a*.

2. TEIL: *De universo.* — Als solchen gibt sich die Abhandlung selbst in ihrem (inhaltlich noch zum Prooemium gehörigen) c. 1 [1]: « et est pars secunda primi sapientialis ac divinalis magisterii ». Valois verteilte den fast 500 Folioseiten umfassenden Traktat auf den 2-4. Teil des Gesamtwerkes. Er verweist dabei auf eine gleich zu besprechende Stelle aus *De legibus*, c. 24, an der sicher mit Bezug auf unsere Abhandlung von pars 4ª die Rede ist, den Text selbst führt er vorsichtigerweise nicht an, denn dieser ist für seine Zwecke in der Tat nicht zu gebrauchen. In Wirklichkeit scheint mir der tiefste Grund seiner Aufteilung darin zu suchen, dass er nicht recht wusste, welche Traktate er in dieser Lücke zwischen dem 2. und 5. Traktat unterbringen sollte. Er ist übrigens widerlegt, sobald nachgewiesen werden kann, dass das von ihm als dritter Teil angenommene Stück I, 3 von Wilhelm als pars 2ª, oder auch schon, wenn das von ihm als vierter Teil angenommene Stück II, 1-3 als pars 2ª bezeichnet wird. Und beides ist der Fall. *De an.*, c. 7, p. 6 [2] sagt er: « debes igitur reminisci hic eorum, quae audivisti in *tractatu secundo* primi sapientialis ac divinalis magisterii in capitulo de veritate ». Nun ist in *De univ.* an vielen Stellen von der Wahrheit die Rede, weil es sich aber um eine Bedeutung des vielsinnigen Wortes Wahrheit handelt, dürfte nur I, 3, c. 26 gemeint sein, wo der Begriff nach allen Seiten hin erörtert wird. *De an.*, c. 5, p. 2 [3] heisst es inbezug auf die intelligentia agens der arabischen Philosophen als Urheberin der menschlichen Seele: « quae audivisti per me *in secunda parte* primi sapientialis ac divinalis magisterii videlicet in tractatu de intelligentiis et in capitulo singulari de hac, de qua agitur hic, intelligentia » = *De universo*, II, 1, c. 19; *De an.*, c. 5, p. 8 [4] handelt es sich um die Herkunft der menschlichen Seele. « Quidam vero erronei, sagt er, quos gens christianorum non immerito gladio et igne prosequitur, posuerunt eas esse daemones incarceratos, de quibus non est dubium quin in coelo creati fuerint et inde postmodum deiecti. et de hoc multum audivisti *in tractatu secundo* primi sapientialis ac di-

[1] I, 1, c. 1.
[2] II, 211 *a*.
[3] II, 113.
[4] II, 124 *b*.

vinalis magisterii ». *De univ.*, II, 2, c. 47 ff. und eine gerade vorhergehende Verweisstelle, die sich auf *De univ.*, I, 2, c. 13 bezieht, fasst er mit dieser zusammen in dem einen Wort: « in praenominato tractatu ». Aus diesen Stellen ergibt sich mit Sicherheit, dass Wilhelm das ganze *De universo* als zweiten Teil seines grossen Werkes beabsichtigte. Dem scheint eine Stelle zu widersprechen: es ist der von Valois angezogene Text *De legibus*, c. 24[1]. Dort ist die Rede von den Gestirngeistern der Alten und ihren Namen. « Quid autem habeat veritas de his, videlicet utrum unicuique coelo sint proprii spiritus habitatores vel praesidentes, et utrum nomina sint eadem vel possint esse... disputare et perscrutari praeter intentionem est praesentis tractatus et *ad quartam partem* scientiae divinalis philosophiaeque sapientialis proprie pertinet et propter hoc omnia huiusmodi eiusdem (= eidem!) tractatui reservamus ». Diese Stelle bezieht sich zweifelsohne auf *De univ.* Dort wird I, 1, c. 44 von den Menschenseelen und Engeln gesprochen, die den Gestirnhimmel bewohnen, I, 3, c. 28-30 ist die Rede von der platonischen Weltseele, c. 31 besonders von den eigentlichen Gestirngeistern. II, 1, c. 1 kehren in der Ankündigung betreffs der nomina der Gestirngeister fast dieselben Worte wieder wie hier an der Stelle aus de legibus, und die Ausführung folgt II, 3, c. 12. Dabei ist zu bemerken, dass in II von Gestirngeistern sonst nicht mehr die Rede ist — II, 1 behandelt die Intelligenzenlehre — sodass obige Verweisstelle in ihrem zwei Punkten sich auf beide Hauptteile von de univ. bezieht, der Annahme Valois' also in keiner Weise dienen kann. Das « quartam » des Textes dürft also nur auf dem Versehen eines Kopisten beruhen.

Abgesehen von dieser äussern Bezeugung steht auch der innere Aufbau von *De universo* einer Teilung, wie sie Valois vorschlägt, entgegen. Der Gegenstand der ausgedehnten Abhandlung ist die *universitas creaturarum* (I, 1, c. 1). Unter den vielen besprochenen Beziehungen bildet die zum ersten Prinzip eine der wichtigsten. Das Ganze teilt sich in zwei Hauptteile: I, *De universo corporali*, II, *De universo spirituali* (cfr. II, prooem.). Jeder dieser beiden Teile hat drei Unterteile mit einer grossen Anzahl von Kapiteln;

[1] I, 76 *a*.

I, 1:65; I, 2:50; I, 3:33; II, 1:46; II, 2:163; II, 3:26. *Diese* Gliederung ist die von Wilhelm beabsichtigte, nicht aber die Vierteilung, wie sie Le Feron als in der HS. von Chartres vorliegend berichtet; das ergibt sich aus I, 2 prooem. und II, 3 prooem.

I, 1 handelt c. 2-10 über die Einheit des ersten Prinzips, c. 11-16 über die Einheit des Universums, c. 17-65 über die Entstehung des Universums: Emanation oder Schöpfung? die Lehre vom verbum und der intelligentia prima, (c. 31) die Erörterung über das Hexaemeron und die neuplatonische Kosmogonie, Gestirnhimmel, Paradies, Fegfeuer, Höllenfeuer...

I, 2 gibt im prooemium folgende Einteilung: 1) über die Zeitlichkeit oder Ewigkeit des Universums inbezug auf den terminus a quo, 2) über die cura et gubernatio desselben und ihre Leugnung durch die platonisch-arabische Philosophie, 3) ob der jetzige Zustand der Welt ein Ende nimmt oder nicht, und welches Ende: ob in Form eines ewig weitergehenden, sich stets wiederholenden Weltprozesses oder nicht: dieselbe Frage dann inbezug auf das Menschengeschlecht und seinen Zustand sowohl der Seele als dem Leibe nach. Die Ausführung beginnt mit einer Erörterung über die Begriffe aeternitas und saeculum und wendet sich dann der Frage nach der Ewigkeit der Welt zu. C. 13 folgt die platonische Lehre von der Praeexistenz der Seele, c. 14 die Untersuchung der pythagoräischen Seelenwanderungslehre, c. 16-8 die der Lehre des sich immer wiederholenden Weltprozesses, c. 19-37 die Lehre von der Auferstehung der menschlichen Leiber, zur Glorie oder zur Verdammnis, und ihr Verhältnis zur glorreichen Seele, c. 38-50 die Lehre von der Erneuerung der übrigen Körperwelt, des menschlichen Seelenlebens und vom Weltgericht.

I, 3 soll laut seinem prooemium handeln von « der gubernatio universi corporei et maxime quantum ad res humanas et ipsos homines » u. z. 1) ob der Schöpfer eine wirkliche cura betätigt betreffs des Einzelnen und des Universums, nicht wie die Neuplatoniker wollen, nur der obersten Ordnung der Geschöpfe (ausgeführt in c. 1-4, aber später immer wieder berührt); 2) ob der Schöpfer wirkliche cura betätigt betreffs des malum in seinen verschiedenen Gestalten hier auf Erden, ob das Böse direkt von Gott verursacht ist, über Fatum, Parzen und das Problem der menschlichen Freiheit

diesen Mächten gegenüber (ausgeführt in c. 5-33). Da I, 3 schon in der Disposition von I, 2 prooem, angegeben ist, u. z. als zweiter Punkt, und nur infolge der Vorwegnahme des dritten Punktes im engen Anschluss an die Seelenwanderungslehre erst an dritter Stelle zur Ausführung gelangte, so ergibt sich gegen Valois, dass es mit I, 2 ein eng geschlossenes Ganze bildet, demnach für sich allein nicht als Teil des gesamten Werkes in Betracht kommen kann.

II, 1-3 sei hier der Vollständigkeit halber auch kurz in seinem Aufbau analysiert. Nach II, 1, c. 1 (das noch zum prooemium gehört) will er in drei Abschnitten die Geisterlehre behandeln. Der 1. soll die Lehre der « intelligentiae spoliatae et abstractissimae a materia » zum Gegenstand haben. Es ist in seiner Ausführung eine sehr eingehende Erörterung und Ablehnung der « aristotelisch » (neuplatonisch)-arabischen Emanationslehre, insbesondere der Intelligenzenlehre mit Einschluss der intelligentia agens. Ihr stellt er die Augustinische Ideenlehre gegenüber, nach der den Intelligenzen keine Schöpferkraft innewohnen kann. Auch die rein platonische Ideenlehre wird besprochen und abgelehnt. Nach diesen mehr negativen Erörterungen soll der 2. und 3. Abschnitt die wirklich existierende Geisterwelt behandeln [1] und zwar der zweite die *calodaemones* oder christlich gesprochen die angeli boni, der dritte die *cacodaemones* oder angeli mali. Es sollen zur Behandlung kommen ihre Spezies, Unterschiede, Macht, Amt und Namen, und zwar in der Reihenfolge: 1) ihre Natur und ihr Wesen; 2) ihre Eigenschaften und Geschicke; 3) ihr Verhältnis zum Menschen (magische Werke, Befragungen, « Wunder » usw). Zur Orientierung sei bemerkt, dass er II, 2, c. 5, c. 77 u. II, 3 prooem. nochmals genaue Dispositionem angibt.

II, 2 beschäftigt sich mit der Engelwelt. c. 1-4 behandelt die Existenz der Geisterwelt (als Postulat der abgeschlossenen Vollkommenheit der Schöpfung), c. 5-17 ihre Natur: Ablehnung einer Zusammensetzung aus Materie und Form, Individualität und numerischen Unterschied, was er annimmt, c. 18-76 ihre natürlichen Kräfte und Eigenschaften: das Erkennen der Geister in sich und als Prinzip der Neuschöpfung oder Generation anderer

[1] Cfr. II, 2 prooem.

Geister, ihr Verhältnis zur Körperwelt und den angenommenen Leibern, in denen sie erscheinen; c. 39 behandelt die Existenz der bösen Geister « gegen Aristoteles », c. 47 beginnt die Erörterung über das Böse in der Geisterwelt (auch die bösen Geister waren einst gut): die Sünde des Stolzes bei Luzifer und anderen Engeln, c. 64 wird die Lehre über die guten Geister fortgesetzt: die Erkenntnis der Einzeldinge, der Körperwelt, das Verhältnis ihres Willens zur Bewegung der Körper, c. 77-108 Wohnung und Bewegung der guten Geister, c. 109-150 Aemter und Würden (hier kommt Ps.-Dionys., *De coel. hier.* oft und ausgedehnt zu Wort); c. 151-163 schliesslich ihr Verhältnis zu den Menschen: besondere Erleuchtung, Anregung, Schutz.

II, 3 handelt über die bösen Geister. Ihre Natur ist schon besprochen worden, denn sie teilen dieselbe mit den guten, und nur durch ihre Sünde sind sie geworden, was sie sind. So ist nur zu behandeln: die Verschlechterung ihrer natürlichen Eigenschaften (c. 1-4), ihre Unterschiede, Ordnungen und Macht (c. 5-12), die Belästigung der Menschen durch sie (c. 13-17), die divinationes mit einem Exkurs über das menschliche Erkennen nach der Ansicht Platos u. a. (c. 18-21), die magischen Betätigungen und Erscheinungen in der Volkssage (c. 22-24), die incubi, succubi u. a. (c. 25).

Der Titel dieses ausgedehnten Traktates: *De universo creaturarum* ist, wie wir gesehen haben, von Wilhelm selbst gebraucht [1] und entspricht auch völlig dem Inhalt. Vom Menschen ist seiner körperlichen Seite nach im ersten Hauptteil eingehend die Rede, betreffs der Seele, die nach der platonisch-augustinischen Auffassung zu dem universum spirituale gehört, erfahren wir oft und viel im zweiten Hauptteil. Doch ex professo und der Bedeutung der damals schwebenden Fragen: Individualität, Unsterblichkeit, Erkenntnisproblem usw. entsprechend wird die Seelenlehre nicht behandelt. Das soll, wie uns *De universo,* II, 3, c. 3 [2] belehrt, in einer besonderen Abhandlung geschehen.

[1] I, 1 prooem.
[2] I, p. 1018 *b.*

3. Teil: *De anima.* — Es ist der von Valois und Schindele vorgebrachten Auffassung entgegen, diesen Traktat in das grosse Werk Wilhelms einzubeziehen. Letzterer [1] bringt keine Gründe vor, er scheint sich also nur auf Valois zu stützen. Dieser hat nach seiner Einteilung des Werkes für De an. keinen Platz. Einen sachlichen Grund hat auch er nicht. Er sagt [2]: die Psychologie hat Wilhelm nicht zur scientia divinalis gerechnet, nur die Tugenden und Laster behandelt er im siebenten Teil derselben. In der Anmerkung heisst es dann mit Bezug auf De an. prolog.: er scheine seine Ansicht später geändert zu haben. Danach würde also *De an.* doch zur *scientia divinalis* gehören! Und so ist es. Darüber unterrichtet uns mit aller nur wünschenswerten Klarheit der Prolog dieser Abhandlung: « qui scientiam de anima aliis scientiis annumerant, eamque unam de undecim partibus philosophiae naturalis esse dixerunt atque scripserunt, non arbitror eos idipsum sensisse de ea, quae de anima humana specialiter ac per se est scientia. nobiliores namque atque sublimiores dispositiones ipsius, quas in ipsa huiusmodi scientia perscrutari et declarare intendo, supra naturam sunt et supra res omnes naturales ». Das begründet er damit, dass der natürliche Mensch nicht zu der Erkenntnis kommt (die uns die Offenbarung vermittelt), die Seele des Menschen sei ad imaginem Dei geschaffen. Nun handelt ein und dieselbe Wissenschaft über imago und die entsprechende veritas, über res sive exemplar und die entsprechende similitudo, « *cum igitur cognitio creatoris* quae per philosophiae vias acquiritur, *solius sit primi sapientialis et divinalis magisterii, erit ex necessitate cognitio imaginis* et similitudinis suae pertinens ad idem magisterium solum ». Bestimmter kann ein Autor doch seine Absicht nicht ausdrücken. Wiederum c. 6, p. 22 bei den Beweisen für die Unsterblichkeit sagt er: das Beweisverfahren durch probationes divinales, d. h. aus der Gerechtigkeit, Weisheit Gottes usw. « ad sublimem sapientialemque theologiam pertinet ». Schliesslich hätte die Einbeziehung in das grosse Werk auch ohne so klare Texte hinreichende Begründung 1) in dem Fehlen einer eingehenden Behandlung der

[1] K. L., *loc. cit.*
[2] *Loc. cit.*, 196.

Seelenlehre in de universo, wie schon oben bemerkt; 2) in dem ausdrücklichen Hinweis auf eine noch kommende Abhandlung über die schwebenden in de universo nicht erörterten anthropologischen Fragen [1]; 3) aus dem Aufbau des Gesamtwerkes, der sonst in systematischer Hinsicht ein wesentliches Glied vermissen liesse. Damit kommen wir an die Frage, den wievielten Teil des Werkes *De an.* bildet. Den dritten, sagte ich eingangs. Eine ausdrückliche und unmittelbar beweisende Belegstelle gibt es dafür nicht. An zwei Stellen von *De an.* wird *De universo* als pars praecedens bezeichnet, aber nach Paralleltexten könnte dies ebenso gut die chronologische Folge der Schriften besagen wie die systematische. In der Tat ist, wie sich zeigen wird, *De an.* nach *De universo* verfasst. *De an.*, c. 5, p. 8 [2] heisst es betreffs der platonischen Seelenpraeexistenzlehre: « audivisti in tractatu praecedente istum (*De univ.*, I, 2, c. 13) » und c. 5, p. 12 über den Nutzen der innern Seelenkämpfe: « iam tibi responsum est pluries in aliorum tractatuum capitulis, specialiter autem in tractatu, qui praecessit istum, in capitulo videlicet de providentia et gubernatione universi (*De univ.*, I, 3) ». In der weiter unten zu besprechenden Annahme, dass *De univers.*, I, 3 früher als die übrigen Teile desselben geschrieben sei, würde dieser Text beweisen, aber die Gründe für eine solche Vorwegnahme sind nicht durchschlagend. Der erste Text hat zwar aus dem Verhältnis von *De univ.* zu *De trinit.* für die systematische Folge einen Paralleltext [3], aber *De virt.*, c. 9 [4] braucht von *De fide* denselben Ausduck: in praecedenti tractatu sicher für die chronologische Folge der Abfassung. Somit lässt sich aus diesen Texten nichts Sicheres entnehmen. Was sie aber nahelegen, ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Aufbau des Ganzen. Mit der Seelenlehre nimmt die Behandlung des Ausgangs des Universums von seinem ersten Prinzip seinen Abschluss. Was folgt, hat den Rückgang des Universum im moralischen und übernatürlichen Leben der Seele zum Schöpfer zum Gegenstand. Von diesem Gesichtspunkt aus bleibt gar keine andere Wahl.

[1] II, 3, c. 3.
[2] II, 124 *b*.
[3] *De univ.*, I, 1, c. 23, cfr. oben bei Besprechung von *De trinit.*
[4] I, 124 *b*.

Was nun den *Innenaufbau* des Traktates angeht, so gibt der Prolog darüber genügenden Aufschluss. In 6 capitula, die sich in partes gliedern, werden die schwebenden Fragen der Psychologie dargelegt. C. 1 beschäftigt sich mit den Beweisen für die Existenz der individuellen Seele, c. 2 mit der Untersuchung über die essentia derselben: er lehrt eine simplicitas integralis, c. 3 mit den partes ipsius compositionis: er lehrt eine simplicitas essentialis, lehnt den reellen Unterschied von Materie und Form, von Wesen und Potenz ab, c. 4 handelt über die Frage, ob eine oder mehrere Seelen im Menschen seien, besonders während des embryonalen Zustandes, c. 5 über die Herkunft der Seele: ob durch generatio, tradux oder creatio, c. 6 über ihren status in corpore: ob ihr dieser natürlich ist, oder ob sie aus anderen Gründen in denselben hineingekommen sei: die Untersuchung hat eine Spitze gegen die aristotelische Seelenlehre; schon im vorhergehenden Kapitel begann die Untersuchung über die Unsterblichkeit, der er mehr als 40 Abschnitte widmet. C. 7 behandelt das Verhältnis der Seele zum Schöpfer, ihre Vermögen und ihre höchste Vollkommenheit, die in der ewigen Seligkeit des Himmels besteht.

Die *Benennung* des Traktates ist nach Wilhelm selbst: *De anima*[1]. Die alten Kataloge von Trithemius u. a. führen diesen Titel nicht auf, wohl aber: de animabus humanis. Da sie die andere Schrift: *De immortalitate animarum* humanarum nicht anführen, entsteht die Frage, welcher der beiden Traktate gemeint ist. Nun finden wir *De rhetor. div.*, c. 1[2] folgende Bemerkung: « tibi vero declaratum est per me et in tractatu *De actibus humanis* et in tractatu de virtutibus et moribus quasdam scientias virtutes esse sicut prudentiam et quasdam alias. insuper et omnem virtutem sapientiam esse, quod est dicere sapidum sive saporans scientiam... ». Die zweite Verweisstelle geht auf *De virt.*, c. 3, u. c. 11. Auf welche Schrift geht die erste? Ein Traktat « De actibus humanis » ist sonst nirgends zitiert und völlig unbekannt. Es dürfte eine falsche Auflösung der Abkürzung für animabus sein, und tatsächlich wird *De an.* c. 3, p. 18 eine längere Erörterung über die hier berührte Frage des sapere der Tugend angestellt. Damit

[1] *De an.*, prol., und *De univ.*, II, 3, c. 3.
[2] I, 336 *b*.

ist die Identität von de anima und « de animabus humanis » nachgewiesen und zugleich ihr Zurückgehen auf Wilhelm selbst.

4. TEIL: *Cur Deus homo.* — Auch diese Abhandlung gehört ohne Zweifel zu dem uns beschäftigenden grossen Werke. Eine unmittelbare Belegstelle dafür habe ich bislang nicht finden können. Aber ein Text muss doch angeführt werden: *De sacr. euch.*, c. 2 [1] spricht über das dreifache Amt Christi als Priester, Fürsprecher und Arzt und sagt: « declaravimus supra in tractatu, quem vocavimus *Cur Deus homo...* ». Setzt ein Verweisen durch supra schon rein logisch voraus, dass jene Abhandlung im Rahmen derselben Arbeit liegt, so ist mir auch speziell bei Wilhelm der Gebrauch dieses Wortes nur in diesem Sinne begegnet. Er findet also auch in unserm Falle berechtigte Anwendung. Ferner geht der Traktat auch methodisch dieselben Wege wie das Ganze. Dieses Moment wird erst weiter unten durch die Darlegung von Zweck und Methode des ganzen Werkes in seiner Bedeutung zu erkennen sein. Hier sei nur auf eines hingewiesen: schon allein aus der Darstellungsweise ist mit Sicherheit festzustellen, dass nur einer der beiden Traktate de poenitentia zu unserm Werke gehören kann. Ein drittes Moment bietet « De arte catholicae fidei » des Nicolaus v. Amiens [2], das in seinem Aufbau und seiner Methode — nicht so sehr in seiner mathematisch strengen Darstellungweise — als unmittelbares Vorbild unseres Werekes anzusprechen ist. Sein Aufbau ist folgender nach dem Prolog und in der Ausführung: « 5 igitur libris hoc opus distinctum est: 1^{us} agit de una omnium causa, i. e. de uno eodemque trino Deo, 2^{us} de mundo, angeli et hominis creatione et arbitrii libertate, 3^{us} de filio Dei incarnato pro homine redimendo, 4^{us} de sacramentis ecclesiae, 5^{us} de resurrectione mortuorum ». Dieser Plan entspricht in allen Stücken dem Werke Wilhelms mit dem Unterschied, dass dieser das zweite und vierte Buch des Nicolaus in je zwei aufteilt. Das Mittel, in gewissem Sinne

[1] I, 435 *a*.

[2] Nach anderen wohl mit weniger Grund: des Alanus ab insulis: cfr. M. GRABMANN, *Gesch. d. schol. Meth.*, II, 452 ff., auch CL. BAEUMKER in: *Allg. Gesch. d. Philos.* in *Hinnebergs Kultur d. Gegenw.*, I, 5, 2. Aufl. S. 377. Text bei M. L., 210, 595-618.

das Zentralstück bildet in beiden Werken die ganz im Geiste und Gedankengange Anselms gehaltene Abhandlung über die Menschwerdung des Gottessohnes, und es dürfte wohl kein Zufall sein, dass alle Kapitel des dritten Buches der *ars cath. fidei* bei Wilhelm wiederkehren. Dieser « philosophisch » gehaltene Traktat steht in beiden Werken als logisch notwendige Brücke von den Vernunftwahrheiten des ersten — auch die Trinitätslehre ist bei beiden Autoren als Vernunftwahrheit behandelt — zu den geoffenbarten Wahrheiten des zweiten Teiles da. Mit dem Nachweis der Zugehörigkeit zu dem grossen Werke ist auch von selbst die Eingliederung an vierter Stelle gegeben.

Der *Text* der Abhandlung, wie er in den gedruckten Ausgaben vorliegt, macht den Eindruck des Unvollständigen. Die neun Verweisstellen aus anderen Traktaten, die ich fand, lassen sich zwar alle verifizieren, aber: 1) fehlt ein formeller Anfang und Abschluss. Der Traktat beginnt: « Ponam ad hoc quatuor radices virtutis nostrae appetitivae ». Dieses « ad hoc » könnte sich auf den Titel beziehen: *Cur Deus homo.* Indessen bleibt eine solche Einleitung fremdartig und ist auch sonst Wilhelm nicht eigen; 2) berichtet Le Feron (ed. Aurel., 1674, t. II, suppl. praef.), der Codex von Chartres habe 10 Kapitel, während der Druck 9 hat; 3) schliesst der Cod. Vindob. Palat. 4203, fol. 204-214 [1] mit: « ex quo per locum a proportione sequitur » (ed. Aurel., c. 7 [I, 562 C. G.]); und der Kopist fährt fort: « de libro Cur Deus homo magistri W. P. plura non devenerunt ad manus meas de quibus habuissem locum copiandi ». Diese HS. bietet also noch weniger als die Drucke; 4) ist der Traktat absolut und seiner Bedeutung entsprechend viel kürzer als die übrigen. Da das in den Drucken gebotene Stück keine Disposition enthält, so ist eine Entscheidung der Frage nur auf Grund einer allseitigen kritischen Bearbeitung de HHS. zu treffen.

Der *Innenaufbau* der Abhandlung ist folgender: Aus dem intellektuellen und moralischen Elend der Menschheit wird die Tatsache der Erbsünde im Sinne der Urschuld und Erbschuld erschlossen (c. 1-4). Aus dem dreifachen Charakter der Sünde als Ungehorsam,

[1] Cfr. M. Denis, *Codd. mss. theol. bibl. Palat. Vindob. lat.*, I, 2, p. 1338.

Habsucht und Stolz wird unter Hinweis auf die Notwendigkeit einer Sühne und einer Arznei, die des Priester-, Fürsprecher-, Mittleramtes bedarf, die Notwendigkeit der Menschwerdung gefolgert (c. 5-7). Nach einer kurzen Auseinandersetzung, warum gerade der Sohn Gottes Mensch werden sollte (c. 8), beginnt eine Besprechung der von Sarazenen, Juden und Häretikern vorgebrachten Schwierigkeiten (c. 9).

Der *Titel* der Abhandlung: « *Cur Deus homo* » stammt von Wilhelm selbst, wie die Verweisstellen bezeugen, und ist von Anselm herübergenommen.

5. Teil: *De fide et legibus.* — Für diesen und die folgenden Teile liegen wieder ausdrückliche Texte vor. Der Prolog des Sakramententraktates beginnt: « cum inter sapientiales spiritualesque scientias, quae divinae seu divinales vocantur, scientia de vera religione et fide, quae fundamentum illius est, et de sinceritate cultus, qui solus Deo altissimo acceptus est, ac de legibus ac ritibus et sacris *quintum locum* obtineat et quinto loco sit tractanda, docenda atque discenda... »[1]. *De virtut.*, c. 3[2] heisst es über die scientia als Tugend: « in parte ista diximus, *in quinta parte* tractatus totius, videlicet in capitulo de fide ». Ibid., c. 8[3] über die gleiche Frage: « didicisti *in tractatu quinto* et in capitulo de fide ». Wenn es diesen unzweideutigen Texten gegenüber im Prolog des Traktates selbst heisst: « in ordine sapientialium divinaliumque scientiarum istam divini cultus veraeque religionis scientiam... *primum locum* obtinere, primae ac theologicae philosophiae prima pars declarat atque certificat », so ist dieses primum wohl auf ein Versehen der Kopisten zurückzuführen, und der ursprüngliche Text hat entweder quintum an der Stelle oder aber primarium, was beides einen guten Sinn gibt. Möglich bleibt auch, dass primum echt und in Sinne von primarium zu nehmen ist[4]. Das missverständliche primum war für die Herausgeber offenbar der Grund, diese Abhandlung

[1] I, 407 *a*.
[2] I, 113 *a*.
[3] I, 116 *b*.
[4] Betreffs des Verweises auf *de Trinit.* hier war schon oben bei Besprechung dieses Teiles die Rede.

an die Spitze der Ausgaben zu stellen. Zudem haben sie zwei für sich bestehende Traktate angelegt: « de fide » und « de legibus », was sowohl dem gemeinsamen Prolog und seinen Darlegungen wie den zahlreichen Verweisstellen widerspricht.

Dem *Innenaufbau* nach besteht die Abhandlung aus zwei Teilen, die genau den beiden Traktaten des Druckes entsprechen. Der im Prolog gegebenen Uebersicht entspricht auch die Ausführung. Beim Glauben behandelt er 1) den Begriff der Glaubenstugend und vergleicht sie mit den Philosophischen Disziplinen (c. 1), 2) die Notwendigkeit eines einzigen Glaubens und den Grund der Glaubensirrtümer und Sektenbildung, 3) Wert und Verdienst des Glaubens vor Gott, 4) das Glaubensmotiv in besonderer Gegenüberstellung zur Leichtgläubigkeit (c. 2), 5) den Glauben als Grundlage der wahren Religion und des wahren Kultus, wobei eine Besprechung der 12 Glaubensartikel in drei Gruppen erfolgt (c. 3). Auch *De legibus* gliedert sich in 5 Abschnitte: 1) Definition und subiective Teile des Begriffs (c. 1), 2) das wahre Gesetz oder das Gesetz der Wahrheit und das evangelium aeternum (bezieht sich auf zeitgenössische Häresien); nicht verdienen den Namen eines wahren Gesetzes im vollen Sinne das mosaische der Juden, obwohl seine Einrichtungen sich zeitgeschichtlich rechtfertingen lassen (durchgeführt im engen Anschluss an des Maimonides *Führer der Zweifelnden*, Teil 3) (c. 1-17), noch weniger das mohamedanische mit seinen Lächerlichkeiten und Unsinnigkeiten (c. 18-19), 3) die Ansichten der Philosophen über den Unterschied dieser Gesetze: gegen den religiösen Indifferentismus der damaligen Häresien (c. 20-22), 4) Widerlegung der Gesetzes- (religiösen) Verirrungen: Götzendienst im allgemeinen und 10 besondere Arten desselben, religiöse Gebräuche und Opfer (verbunden mit einer Rechtfertigung der Opferidee des mosaischen Gesetzes c. 23-27), 5) Feststellung der wahren (geistigen) Opfer und religiösen Gebräuche (c. 28-29).

Der *Titel* des Traktates hat beim Verfasser verschiedene Variationen, wie die später anzuführenden Verweisstellen zeigen, indem entweder nur die beiden Hauptteile: « de fide et legibus » oder die einezelnen Gedankengruppen: « de fide et lege atque legibus et sectis » angeführt werden.

6. Teil: *De sacramentis, sacramentalibus et iustificationibus.* — Der oben beim 5. Teil an erster Stelle gebrachte Text aus dem Prolog des Sakramententraktates lautet in seiner Fortsetzung: « facile est, manifestum tibi fieri, scientiam de sacramentis et sacramentalibus atque iustificationibus inter sublimes istas nobilesque scientias consequentem locum i. e. *sextum* ordine rectissimo obtinere ». Der Prolog bringt dann vier eingehende Begründungen für diese Reihenfolge der beiden Abhandlungen, deren Zweck auf den ersten Blick nicht zu Tage tritt und Anlass zu verschiedenen Erwägungen geben kann.

In den Ausgaben stehen 8 Traktate: de sacr. in generali, je einer für Taufe, Firmung, Eucharistie, Busse, Ehe, Priesterweihe (in dieser Reihenfolge), einer für die sacramentalia und iustificationes. Das Sakrament der letzten Oelung will er nicht besonders behandeln, weil darüber genug im Vorhergehenden gesprochen sei: er bezieht sich hier auf die Ausführungen bei der Priesterweihe und in etwa auch auf die allgemeine Einleitung. Zu den Sakramentalien rechnet er unter anderem auch die Bischofsweihe. Zu den iustificationes zählt er: Gebet, Fasten, Almosengeben, brüderliche Verzeihung, körperliche Abtötung. Keiner dieser Punkte ist ausgeführt, alle sind nur angedeutet. Deshalb ist es nicht ungerechtfertigt, wenn die älteren Autoren diesen Traktat einfach *De sacramentis* betiteln. Die Bezeichnung des ersten Abschnittes: *De sacramentis in generali* stammt nicht von Wilhelm, tatsächlich enthält er nur einen Prolog, der freilich eine Länge von neun Folioseiten hat. Le Feron berichtet bei Beschreibung der HS. von Chartres, am Schluss des Traktates *De fide et legibus* stehe folgende Bemerkung: « Incipit quoddam prooemium quod secundum aliquos idem Guillelmus composuit. Cum inter sapientiales... », der uns beschäftigende Prolog. Er weist sachlich und sprachlich zwei verschiedene Teile auf: c. 1 geht, wie schon bemerkt, nur über die Reihenfolge des 5. und 6. Traktates, in dieser Hinsicht einzig dastehend unter den Schriften Wilhelms; c. 2 enthält einen eingehenden Versuch, aus blossen Verstandesgründen die Notwendigkeit einer menschlichen Organisation zu gottesdienstlichen Zwecken (Kirche) und damit eines innerlich heiligenden Initiationsritus (Taufe) nachzuweisen; das kurze c. 3 beschäftigt sich in sprach-

lich ganz anderen Wendungen mit der Notwendigkeit und Abstufung der übrigen Sakramente. Die unten darzulegenden chronologischen Gründe geben für eine Erklärung den Ausschlag: Zuerst befand sich vor den Ausführungen eine kurze Einleitung, deren Schluss uns noch im c. 3 erhalten ist. Gegen die Eingliederung des Traktates in das grosse Werk mit einem apologetisch-polemischen Charakter wurden von anderer Seite sachliche und methodische Schwierigkeiten erhoben, und diese zu heben, schrieb Wilhelm später die längeren Ausführungen (c. 1-2).

7. TEIL: *De virtutibus et moribus.* — *De legibus*, c. 1 [1] sagt er betreffs der Zahl der Gebote der ethischen Ordnung: « in alio tractatu et quaerendus et stabiliendus est videlicet in tractatu de virtutibus et moribus, qui est *pars septima* scientiae sapientialis et divinalis » (*De virt.*, c. 18, wo er zusammen 35 Gebote aufzählt). Wie sich später zeigen wird, ist diese Abhandlung nicht in einem Zuge niedergeschrieben, sondern durch andere Arbeiten und Traktate unterbrochen worden. Das hat der Ausführung geschadet, wie die Mängel in *De vitiis*, c. 10 und *De tentat.*, c. 1 zeigen, wo Untersuchungen angekündigt aber nicht durchgeführt werden, hat auch auf den systematischen Aufbau nachteilig eingewirkt, soweit nicht eine verdorbene Textwiedergabe in unseren Ausgaben die Schuld daran trägt.

Die Zahl der zu dieser pars 7ª gehörenden Abhandlungen ist klar im Prolog vorgezeichnet: « postquam claruit ex ordine ipso rerum divinalium atque scientiarum sapientialium scientiam de *virtutibus* et *moribus*, de *vitiis* et *peccatis* nec non et de *meritis* et *retributionibus* consequentem esse praecedentibus, incipiemus ... » dann geschieht noch der andersgearteten Abhandlung über die Tugenden Erwähnung, die an zweiter Stelle folgen soll. Die 6 selbständigen Traktate unserer Ausgaben haben demnach als solche keine Berechtigung. Nach dem Prolog sollte man an eine Dreiteilung denken: 1) de virtutibus et moribus, 2) de vitiis et peccatis, 3) de meritis et retributionibus. Der erste Teil schliesst denn auch c. 23: « finem faciemus partis primae de virtutibus et moribus » und der Prolog des von den Ausgaben mit *De moribus* betitelten Teiles

[1] I, 24 *a*.

scheint denselben Gedanken weiterzuführen, wenn er sagt: « post haec autem aggrediemur cum Dei auxilio partis huius primae de virtutibus et moribus partem secundam ... », ebenso *De retrib.* c. unic., wenn dort de moribus zusammen mit de virtutibus als primus tractatus de virtutibus et moribus bezeichnet wird. Dem gegenüber nennt die Einleitung von de vitiis diesen Traktat de vitiis zusammen mit den folgenden Ausführungen über Versuchungen, Verdienst und Himmelslohn: pars tertia und gliedert denselben in drei Teile: 1) *De vitiis et peccatis*, 2) *De tentationibus et resistentiis*, 3) *De meritis et retributionibus sanctorum*. Diese Einteilung wird in der Durchführung dann beibehalten. Den letzteren Gedanken der Untergliederung gibt auch *De an.*, c. 5, p. 12, wenn es die Ausführungen über die Erbsünde als prima pars tractatus de vitiis et virtutibus hinstellt, lässt aber die Frage nach der Zwei- oder Dreigliederung des ganzen Traktates offen. Nun würde inhaltlich eine Zweiteilung besser entsprechen, indem der 1. Teil die rein spekulativen Fragen über Wesen, Einteilung, Zahl usw. der Tugend behandelt und im Anschluss daran die Selbstempfehlung der einzelnen Tugenden gibt (I, 1 u. I, 2), der zweite unter Zugrundelegung einer wissenschaftlichen Erörterung über die Erbsünde die mehr praktisch-aszetischen Fragen über Laster und Sünde, Versuchung und ihre Ueberwindung, Verdienst und Himmelslohn darlegt (II, 1-3). Weitere Vorschläge in der Hinsicht zu machen, hat keinen Zweck, weil wir bis zur Zeit einer kritischen Ausgabe doch genötigt sind, entsprechend den vorliegenden Druckausgaben die einzelnen Traktate zu zitieren. Jedenfalls liegt genug Grund vor, das partem tertiam zu Beginn von de vitiis als Versehen für partem secundam zu betrachten.

Weil die Angaben von Ceillier und Daunou über den *Aufbau* des Traktates so irreführend sind, sei es gestattet, denselben kurz darzulegen. Doch zunächst ein Wort über den *Titel* des ganzen Werkes und seiner *Teile*. Der eingangs angeführte Text gibt als Titel der ganzen pars septima: « *De virtutibus et moribus* ». Valois [1] schlägt als Titel auf Grund des Incipit und Explicit von 9 HSS. vor: « *Summa de vitiis et virtutibus* ». Ich habe dagegen

[1] *Loc. cit.*, 163.

mehrere Bedenken. 1) Wilhelm braucht denselben nicht, bezeichnet vielmehr, wie schon oben bemerkt, mit den Worten *tract. de vitiis et virtutibus* nur den mit de vitiis beginnenden zweiten (oder dritten) Hauptteil; sehr bezeichnend, denn es handelt sich inhaltlich nur um die Beziehungen von Laster und Tugend, ihren innern Zusammenhang, den gegenseitigen Kampf und den Lohn für erfolgreiches Tugendstreben. Dementsprechend die drei Unterteile: vom ersten sagt er selbst: « inscripsi de vitiis et peccatis » [1], der zweite heisst überall *De tentationibus et resistentiis*, der dritte *De meritis et retributionibus* (sanctorum); die Ausgaben haben letzteren aufgeteilt in zwei selbständige Abhandlungen, ohne jeden Grund und gegen alle Textverweise; 2) bezeichnet Wilhelm ganz im Einklang mit dem vorhin erwähnten Titel *De virtutibus et moribus* für das Ganze den Traktat *De virtutibus* als *Pars prima tractatus De moribus et virtutibus* [2]. Man könnte dabei absolut genommen an die oben erwähnte Zweiteilung des ersten Hauptteiles denken, darf es aber nicht ohne weiteres wegen der öfters vorkommenden gleichwertigen Bezeichnung: « in prima parte tractatus *istius* » und zwar innerhalb des zweiten (oder dritten) Hauptteiles [3]; 3) man sollte bei der Annahme Valois' eher erwarten *De virtutibus et vitiis,* obwohl auch dies dem Inhalt nicht entspricht, weil de vitiis nur einen kleinen Teil der ausgedehnten Untersuchung bildet; 4) von einer *summa* de vitiis... kann gar keine Rede sein, weil er selbst zur Ergänzung seiner Ausführungen wiederholt auf frühere geschriebene, selbständige Abhandlungen hinweist, die zu einer solchen summa gehören müssten: *De bono et malo* [4], *De dono scientiae* [5], *De octo beatitudinibus* [6]; sodann weil über peccatum actuale, Wesen, Einteilung usw. so gut wie nichts vorliegt. Auch Joannes de Rupella sagt im prooemium seiner sicher nach diesem Werke Wilhelms geschriebenen *summa de vitiis,* es sei bis zu seiner Zeit

[1] *De an.*, c. 5, p. 11.

[2] *De tent.*, c. 1; I, 297 *a.*

[3] So *De vitiis,* c. 5 u. 9; *De tent.*, c. 1 u. 3 (zweimal), c. 5, *De merito,* c. unic.

[4] Zitiert in *De virt.*, c. 15; *De vit.*, c. 1; *De retrib.*, c. unic.

[5] *De virt.*, c. 11.

[6] *De virt.*, c. 12.

nur confuse, inordinate, diminute über die Sünde geschrieben worden [1]. Aus diesen Erwägungen heraus glaube ich an dem Titel: *de virtutibus et moribus* festhalten zu sollen. Bei den Stellenverweisen kommt er sehr oft vor. Wahr ist, dass es bei fast allen diesen Verweisen nur auf den ersten Teil ankommt, deshalb kein Beweis daraus genommen werden kann, wenn man sie nicht in Verbindung bringt mit dem oben an erster Stelle angeführten Text. Der erste Teil trägt in den Ausgaben den Titel: *De virtutibus*. Nach *De virt.*, c. 12 [2] wäre genauer zu sagen: *De virtutibus in universali*. I, 2 heisst im Druck: *De moribus*. Selbst bei oberflächlicher Durchsicht wird es offenbar, dass derselbe zu Unrecht besteht. Man könnte noch eine Begründung finden in den vielen Sittenschilderungen aus dem damaligen Pariser Leben, tatsächlich scheinen die Herausgeber nur den vollen Titel *De virtutibus et moribus* aufgeteilt zu haben. Wilhelm selbst bezeichnet mehrfach diesen Teil als *Tractatus de operibus et mirabilibus virtutum* [3]. Die Art der Darstellung als Selbstempfehlung der einzelnen Tugenden hat, wie schon Valois [4] bemerkt, vor ihm Alanus ab Insulis († 1202) in seinem « Anticlaudianus benützt, ich möchte dem beifügen, dass Wilhelm den Alanus selbst anführt [5], deshalb ziemlich sicher an eine direkte Abhängigkeit zu denken ist. Auch die Aebtissin Hildegard von Bingen († 1179) hat sich in ihrem 1158 geschriebenen « Liber vitae meritorum » (ML., 197) dieser Darstellungsart bedient, andere Autoren desgleichen. Ueber die Titel von II, 1-3 war schon vorhin die Rede.

Nun zu dem *Aufbau* des Traktates. Kein anderer dürfte in den Ausgaben so unübersichtlich gedruckt sein wie dieser, die Länge der Kapitel variiert ohne jede Rücksicht auf den Inhalt von $^1/_2$ Spalte bis zu 28 Folioseiten!

[1] Cfr. PARTH. MINGES O. F. M., *De scriptis quibusdam Fr. Ioannis de Rup. O. F. M.* in « Arch. Franc. Hist. », 1913, p. 610 f.

[2] I, 159.

[3] *De virt.*, c. 11, I, 144 *a*; *De tent.*, c. 4, I, 308 *a*, c. 5, 309 *a*.

[4] *Loc. cit.*, 214.

[5] *De vitiis*, c. 9, I, 284 *b*.

I, 1. *De virtutibus in univ.*

A. – *De virtutibus secundum philosophos*, c. 1-9.

1. *De virtutibus consuetudinalibus oder acquisitis* [1], c. 1-9 (p. 117). Erörterung der Definition von Arist. u. Cic., c. 1; des Begriffs des Guten, c. 2; der Natur des Habitus (Wille oder Wissen?), c. 3; Benennung der Tugend, c. 4-8; des Unterschiedes von habitus und mores, c. 9 (p. 117).

2. *De virtutibus naturalibus* (Tugendanlagen), c. 9 (p. 117-129). Erörterung des arist. Begriffs der passio, Eintritt des ethischen Momentes erst mit den freien Akten des Willens (p. 117-122); intellektuelle und affektive Tugenden (p. 123-125), von letzteren besonders behandelt: amor: Begriff, Einteilung und Grade, Unterschied von der eingegossenen Tugend der caritas (p. 126-9).

B. – *De virtutibus theol.* oder *gratuitis* oder *veri nominis*, c. 10-23 (c. 10 gibt nur einen Rückblick).

1. *De necessitate*, mit einem langen Exkurs über die Notwendigkeit der Gnade, ein Begriff, der hier wie auch im weiteren Verlauf oft gleichwerting mit Tugend gebraucht wird, c. 11 (p. 130-136).

2. *De essentia* mit eingehender Untersuchung der übernatürlichen Tugend der caritas, c. 11 (p. 136-142).

3. *De nominationibus:* neben der Bezeichnung virtutes kommen vor:

a) *Dona;* Begriff und Unterschied von virtus, Siebenzahl, Erörterung der einzelnen bes. der sapientia, c. 11 (p. 144-158).

b) *Beatitudines*, c. 12 (p. 158 *b*).

c) *Fructus*, c. 12 (p. 158 *b*-159).

4. *De definitione:* eingehende Besprechung der augustin. Definition, c. 12 (p. 159-161).

5. *De partibus* (subi.) und ihre species: Erörterung der vier Kardinaltugenden im allg.[2] und der einzelnen, c. 12 (p. 161)–c. 13.

6. *De numero:* er geht die vires apprehensivae, concupisc., irasc. durch und zählt 35 Tugenden zusammen auf, zum Schluss

[1] Cfr. I, 129.

[2] NB. 3 theol. Tugenden, die den übrigen, bes. den Kardinaltugenden gegenübergestellt werden, lehnt er ab.

eine Erörterung über die Frage nach Einheit oder Vielheit der Tugenden, c. 14-18.

7. *De comparatione:* der gratuitae untereinander, c. 19, der gratuitae und der naturales, c. 20, der virtutes und der vitia, c. 21.

8. *De connexione:* über den Grundsatz: qui habet unam, habet et omnes, c. 22.

9. *De intentione et remissione:* Tugendgrade, c. 23.

I, 2. *De operibus et mirabilibus virtutum.* Der Traktat soll zum Tugendstreben anspornen. Wissenschaftliche Fragen sind deshalb fast ganz ausgeschaltet. Die anziehende Seite der Tugenden wird auf 69 Folioseiten dargelegt. Fides, timor, spes, caritas, pietas (u. benevolentia), zelus, paupertas, humilitas, patientia treten der Reihe nach auf, und so gliedert sich der Traktat von selbst. Die Wahl gerade dieser Tugenden dürfte mit dem Zweck des ganzen grossen Werkes zusammenhängen.

II, 1. *De vitiis et peccatis.* Vorausgeschickt werden Definitionen.

A. – *De peccato originali,* c. 1-8. Die 6 Fragen, die er behandeln will, sind klar am Schluss des ersten Kapitels angegeben und der Reihe nach in je einem Kapitel ausgeführt. Ich kann deshalb von einer näheren Darlegung absehen.

B. – *De vitiis et de peccatis actualibus,* c. 9-11. Betreffs der divisio verweist er auf *De virt.*, c. 15-8, wo ihre Zahl eingehend untersucht wurde: c. 9 behandelt die Namen der Sünden, c. 10 die damals sehr aktuelle Frage, ob es überhaupt möglich sei zu sündigen, sowie die nach der conscientia erronea, c. 11 gibt einen Nachtrag für Prediger.

II, 2. *De tentationibus et resistentiis.* Nach Erörterung des Begriffs der Versuchung und der Frage betreffs der Notwendigkeit der Gnade zu ihrer Ueberwindung c. 1-2, wird die in der Einleitung gegebene Disposition in umgekehrter Reihenfolge ausgeführt: über die geheimen Nachstellungen des Teufels c. 3, die Art des Widerstandes und ihre Mittel (remedia) c. 4, die Aufgabe der einzelnen Tugenden bei dem Kampfe c. 5.

II, 3. *De meritis et retributionibus sanctorum:* 1) Nach Darlegung des Begriffs und der Verdienstarten untersucht er drei Fragen: 1) ob man die Glorie mit natürlichen Kräften erwerben könne, 2) ob man im strengen Sinne bei Gott verdienen könne, 3) wie das « ex caritate » als Bedingung des Verdienstes zu verstehen sei (*De merit.*, c. unic.).

2) Folgt dann die Darlegung der Himmelsglorie für die einzelnen Seelenkräfte, wobei er sich in der Frage nach dem Wesen der Seligkeit natürlich im augustinischen Sinne entscheidet. Betreffs der Frage nach der Ewigkeit der Hölle verweist er auf *De legib.*, c. 21, 2 und *De univ.* I, 1 (*De retrib.*, c. unic.).

Damit schliesst der Aufbau des mehr als 1200 Folioseiten umfassenden Gesamtwerkes. Nach weiteren Teilen haben wir nicht zu sehen. Das ergibt sich schon aus der Tatsache, dass der Kreislauf an seinem Ausgangspunkt wieder angelangt ist. Die einzelnen Teile des Werkes sind sehr ungleich lang; wir werden sehen, dass die später abgefassten auch eigehender ausgearbeitet sind.

Es erübrigt noch, den *Titel des Gesamtwerkes* festzustellen. Eine einheitlich durchgeführte Bezeichnung liegt nicht vor, wie die bisher angezogenen Texte genugsam dartun. Auf der anderen Seite ist doch ein gemeinsames Grundelement zu bemerken; nur der sprachliche Ausdruck wechselt. Nach dem führenden Leitwort lassen sich 5 Gruppen unterscheiden: 1) scientiae sapientiales divinalesque [1], scientia sapientialis et divinalis [2], res divinales atque scientiae sapientiales [3], sapientiales spiritualesque scientiae, quae divinae seu divinales vocantur [4]; 2) philosophia prima ac theologica [5], philosophia theologica [6], philosophia prima [7]; 3) scientia divinalis philosophiaque sapientialis [8]; 4) theologia sublimis sapientialisque [9];

[1] *De fide*, prol.
[2] *De leg.*, c. 1.
[3] *De virt.*, c. 1.
[4] *De sacr. in gen.*, c. 1.
[5] *De fid.*, prol.
[6] *De leg.*, c. 24.
[7] *De univ.*, I, 1, c. 2; cfr. *De trinit.*, c. 25, wo das Wort ganz im Sinne der arist. Metaphysik gebraucht ist.
[8] *De leg.*, c. 24.
[9] *De an.*, c. 6, p. 22.

5) magisterium sapientiale ac divinale[1], magisterium primum ac divinale[2], magisterium sacrum et divinale[3], magisterium divinale[4] und schliesslich einfach hoc magisterium[5]. Aus der Chronologie der Schriften Wilhelms wird sich ergeben, dass der Titel *magisterium divinale* von der ersten (*De trinit.*) bis zur letzten Arbeit (*De an.*) sich erhalten hat, er gehört zudem der am häufigsten vertretenen Gruppe an, er ist mit Vorliebe nach 1230, wie sich zeigen wird, also nach der Bulle Gregors IX gegen den profanen Sprachgebrauch in der Theologie herangezogen worden und entspricht auch völlig dem Zweck und Inhalt des Werkes.

Der systematische *Aufbau des ganzen Werkes* erweist sich also als folgender:

Magisterium divinale.

Tract. 1: *De primo principio* (de trinit.),
» 2: *De universo creaturarum*,
» 3: *De anima*,
» 4: *Cur Deus homo*,
» 5: *De fide et legibus*,
» 6: *De sacramentis*,
» 7: *De virtutibus et moribus*.

Die Unterteilung der einzelnen Traktate ist bei iher Besprechung hinreichend gekennzeichnet worden.

Es bleibt die Frage zu beantworten: wie konnte den Herausgebern der Zusammenhang und die gegenseitige Ordnung der Traktate verborgen bleiben? Schuld des Verfassers war dies auf keinen Fall, wie der leicht erkennbare Hinweis im Werke selbst uns gezeigt hat. Folgende Momente dürften zum wenigsten mitgewirkt haben. Wie anderweitig nachweisbar ist, übergab Wilhelm die einzelnen Traktate gleich nach der Vollendung der Oeffentlichkeit,

[1] *De univ.*, I, 1, c. 1; *De an.*, prol., c. 3, p. 5, c. 5, p. 2, c. 5, p. 8, c. 7, p. 6, c. 7, p. 22; dasselbe nur ein que stat des ac: *De univ.*, I, 1, c. 1, u. I, 3, c. 26.

[2] *De retrib.*, c. unic.

[3] *De trinit.*, prol.

[4] *De an.*, c. 3, p. 5.

[5] *De univ.*, I, 1, c. 23.

wartete also nicht die Fertigstellung des Ganzen ab. Die Abschriften der Teile gingen naturgemäss sehr verschiedene Wege und fanden sich selten alle beisammen. So konnte es kommen, dass der erste in der Reihe, *de trinitate*, fast zwei Jahrhunderte nach den meisten anderen entdeckt und im Druck veröffentlicht wurde. Von der Entstehung der letzten Gesamtausgabe der Werke war oben die Rede. Eine systematische Anordnung war aus den Umständen heraus nicht möglich und ist auch bis heute unter Zuziehung des einschlägigen Materials nicht versucht worden. Sodann erschienen die Traktate, wie später gezeigt werden soll, nicht in der Reihenfolge des obigen Aufbaues, ja einzelne nicht einmal in ihrer ganzen Ausdehnung, die jetzt vorliegt. Schliesslich nahm die Ausführung des Ganzen fast 20 Jahre in Anspruch, was in der ersten Hälfte des 13 Jahrunderts mit dem raschen Aufschwung geistigen Lebens eine nicht geringe Verschiebung der Interessen und folgerichting eine entsprechende Bearbeitung der später verfassten Teile des « Magisteriums » bedeutete. Das aber musste einer späteren Zeit die Erkenntnis des Zusammenhangs der 20 Traktate erschweren.

Es war im Vorhergehenden die Rede von zwei Texten, die sich der aufgestellten Anordnung nicht fügen wollen. Beide gehören dem Traktat *De fide et legibus* an. Im Prolog dieses Teiles heisst es: die Lehre über den Kultus primum locum obtinere in der Wissenschaft des « magisteriums », und *De legibus*, c. 24 wird « de universo » als quarta pars des Werkes bezeichnet. Wie sich durch die Gegenüberstellung der anderen klaren Texte ergibt, ist den zwei Stellen keine sachliche Bedeutung beizumessen. Aber es könnte doch die Frage auftauchen, ob wir nicht in ihnen Reste eines alten, später aufgegebenen Planes zu suchen haben, die Wilhelm eben deshalb nicht mehr ändern konnte, weil diese Teile gleich nach der Niederschrift veröffentlicht worden waren. Ja man könnte auch die auffällige Art, wie er im Prolog des Sakramententraktats (*De sacr. in gen.*) der Schrift « de fide et legibus » die fünfte und der nun folgenden « de sacramentis » die sechste Stelle im Aufbau des Ganzen anweist und begründet, mit einer solchen später vorgenommenen Aenderung des Planes in Verbindung bringen. Die folgenden Untersuchungen werden ergeben, dass eine der-

artige Annahme an den Tatsachen scheitert, weil die fraglichen Stellen nach « de trinitate », « cur Deus homo », « de sacramentis » und einem Teile von « de virtutibus » niedergeschrieben wurden. Es bleibt also vor der Hand bei der oben vorgeschlagenen Lösung der Schwierigkeit.

2.

Zweck und Methode des Werkes.

An sich hätte dieser Untersuchung die erste Stelle gebührt, aber es mussten vorher die Teile des Werkes festgestellt werden. Nach der formellen Seite ist zunächst zu betonen, dass es sich nicht um Vorlesungen handelt, auch nicht, wie Le Feron[1] vermutet, um spätere Ausarbeitung von solchen. *De fide*, c. 3[2] sagt er: « de virtutibus, cum multa et varia scripserimus, tractatum tamen complere occupationibus et peccatis facientibus nondum permissi sumus ». *De vitiis*, c. 10[3] sagt er betreffs der eine Sünde erschwerenden Umstände: « quoniam autem ista disputantur in scholis latius et etiam saepissime, transimus ad alia ». Sein Werk ist also eine *selbständige, nicht Schulzwecke verfolgende Arbeit.* Die Prologe der einzelnen Traktate geben uns genaueren Aufschluss. Der Zweck des magisterium divinale ist ein doppelter: « causa altera est honor et gloria creatoris, qui est finis praecipuus et ultimus ». Nicht blosse Erkenntniszwecke erfülle die wahre Philosophie, sondern sie erstrebe Anerkennung und Verherrlichung Gottes und Vervollkommnung des menschlichen Seelenlebens. « Secunda causa est destructio errorum »[4]. Diese Irrtümer nun, die er bekämpft, geben dem Ganzen das besondere Gepräge. Aus dem Aufbau der einzelnen Teile sind uns die wesentlichsten schon bekannt. Dem kundigen Leser tritt in ihnen ein fest umrahmtes Stück der Kirchengeschichte entgegen u. z. gerade die Zeit, in der Wilhelm lebt. Verschiedene *Ideenkreise* sind es, die sich ziemlich deutlich von einander abheben. Auf mehr theoretischem Gebiet ist es die aristotelisch-arabische Philosophie

[1] II, suppl. praef.
[2] I, 15 *a*.
[3] I, 291 *b*.
[4] *De univ.*, I, 1, c. 1; I, 594 *a*.

und ihr Gegensatz zu den Fundamentalsätzen des christlichen Glaubens. Wohl nicht ohne inneren Zusammenhang mit ihr steht der 1210 verurteilte Amalricanische Pantheismus[1]. Um nicht oben Angedeutetes und anderswo trefflich Ausgeführtes zu wiederholen, verweise ich bezüglich der ganzen Bewegung auf P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I[2] (1911), p. 10-23, 28-29. Die Behandlung dieser Fragen beschäftigt Wilhelm besonders in den drei ersten Teilen seines Werkes: *De trinit.*, *De univ.*, *De anima.* Auf mehr praktischem Gebiet und die spezifisch christlichen Fragen der Glaubens- und Sittenlehre berührend sind es die albigensischen Häresien. Absoluter oder relativer Dualismus des Weltprinzips, Präexistenz der Seele, welche durch die Materie zur Sünde gebracht wird, Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit und der Auferstehung des Fleisches, doketische Christologie, Ablehnung der Sakramente, das sind einige ihrer charakteristischen Lehren, die in den Werken Wilhelms immer wieder zur Sprache kommen. Den Waldensern oder Armen von Lyon eigentümlich ist der Kampf gegen den Klerus der Kirche wegen seiner Macht, seines Reichtums und Glanzes, die damals vielen zum Aergernis gereichten. Wieder verweise ich auf die eingehenderen Ausführungen z. B. bei Hergenröther, *Allg. Kirchengesch.*, II[5] (1913), 543-556. In ihren theoretischen Grundlagen stimmen diese Häresien vielfach mit der plotinisch-arabischen Philosophie überein, und so war es ein Leichtes, beide Strömungen in einem gemeinsamen Unternehmen zu behandeln. Die ins praktisch sittliche Leben eingreifenden Fragen sind von Wilhelm in den letzten Teiles des Werkes zur Darstellung gebracht worden. Er scheut sich dabei nicht, die sittlichen Schäden seiner Zeit aufzudecken, der Laien wie des niederen und höheren Klerus, des Volkes wie der Gebildeten, der Hörer wie der Lehrer an der Universität. Der Traktat *De virtutibus et moribus* und in noch stärkeren Grade *De matrimonio* legen davon Zeugnis ab. Sehr richtig bemerkt Daunou[2] über letzteren: « Der Traktat scheint zu einer Zeit geschrieben, in der die Sitten sehr in Unordnung waren ». Man könnte hinzufügen: allein der Umstand, dass ein Theologe eine solche Sprache führen

[1] Cfr. DENIFLE, *Chartul.*, p. 70, n. 11, 12 u. DE WULF, *Gesch. d. m. a. Philos.* übers. v. R. Eisler, 1913, S. 180.

[2] *Hist. litt.*, t. 18, 368.

konnte, beweist den sittlichen Tiefstand seiner Zeit. Die Päpste wandten alle ihnen zu Gebote stehenden Mittel an zur Reform der Gläubigen wie zur Bekämpfung der den sittlichen Libertinismus zum Programm erhebenden Häresien. Das beweist die Kirchengeschichte; freilich zeigt sie leider auch, dass ihre Bemühungen wenig und nur langsamen Erfolg hatten. Wilhelm weiss von Aebten und Prälaten zu berichten, die in blindem Eifer mehr zerstörten als aufbauten und so die eigentliche Reform verlangsamten[1].

All *diesen Irrtümern und Misständen zu begegnen*, den mit erschreckender Gewalt sich Bahn schaffenden Häresien in den Weg zu treten, die Verirrten auf den rechten Weg zurückzuleiten, die Gläubigen vor dem Abfall zu bewahren: das ist der *Zweck des magisterium divinale.*

Dem entsprechend ist auch die *Methode* gewählt. Wilhelm ist wohl der erste, der die mit Anselm anhebende philosophische Behandlungsweise theologischer Fragen in grossen Masstabe durchführt. Nicht Autorität, sondern Gründe: ist seine Parole. Keineswegs weil er die Autorität gering wertet — in den nicht zum magisterium gehörigen Schriften theologischen Inhalts bildet sie die erste und hervorragendste Quelle — sondern weil seine ideellen Leser sie verachten, deshalb auf dem Wege nicht zu gewinnen sind. Im Prolog von *De trinit.*, der für das ganze Werk programmatische Bedeutung hat, unterscheidet er drei Wege der Erkenntnis: einen prophetischen oder durch unmittelbase Offenbarung, einen autoritativen oder durch Glaubensgehorsam und einen *philosophischen* oder durch Beweisgründe. Der zweite sei für die grosse Menge der Gläubigen, « tertius vero est philosophantium et *ex toto cum ipsis agendum suscepimus,* non quia fides, huiusmodi videlicet suasa et exorta probationibus, apud Dominum meritum et gratiam non habeat, sed morem eis gerentes *iuxta consuetudinem eorum satisfacere conabimur...* » und nach diesen Grundsätzen wird in der Untersuchung über das erste Prinzip rein philosophisch vorangegangen, selbst die Trinität der Personen und das innertrinitarische Leben wird so erschlossen. Das höchste Sein, die Ursache alles anderen Seins, muss erkennen und wollen; das höchste Erkennen ist das

[1] *De morib.*, c. 8.

Selbstbewusstsein und Sichselbsterkennen, das ist bei Gott die generatio verbi; aus dem Wollen oder Lieben kommt er auf den Hl. Geist. Für den Traktat *Cur Deus homo* ist der Satz von grundlegender Bedeutung: « nos autem hic *non attendimus, nisi* inquirere, *quid iuris sit* de exigentia meritorum humani generis, ut ad Deum redeat et coelestem haereditatem merito peccatorum amissam recipiat »[1]. *Cur Deus homo,* c. 2 spricht vom Kampf der niederen gegen die höhere Natur und bringt eine Stelle aus Cicero und sechs aus den Paulusbriefen. Dann sagt er: « haec autem testimonia *non ideo adduximus, ut velimus eis inniti* aut eis tamquam radicibus ad bonum uti; quoniam non cum eis agimus qui credunt testimoniis scripturarum; sed ut ipsam veritatem fidei, quam quaerimus, ut scriptam monstremus ». Zu Beginn von *De anima*[2] bringt er die aristotelische Seelendefinition und sagt: « non intret autem in animum tuum, quod ego velim uti sermonibus Aristotelis tamquam authenticis ad probationem eorum, quae dicturus sum, qui scio locum dialecticum ab auctoritate tantum esse et solum facere posse fidem, *cum propositum meum sit, et in hoc tractatu et ubicumque possum, certitudinem facere demonstrativam,* post quam non relinquitur tibi demonstrationis ullum vestigium ». In *De sacr. in gen.*, c. 2 heisst es: Kraft und Nutzen der Sakramente festzustellen gibt es vier Wege: 1) attestatione divinorum miraculorum, die bei oder vor ihrem Empfang geschehen und geeignet sind, den Glauben an sie zu wecken; 2) experientia des seelischen Erlebens; 3) attestatione sacrorum eloquiorum (der hl. Schrift), « sed per hanc viam duci non possunt, qui sacris eloquiis contradicunt », und er fügt bei: diesen dritten Weg haben vor uns und zu unserer Zeit schon manche mit Fleiss ausgearbeitet; 4) « *via probationum, per quam incredulos et rebelles* sacris eloquiis atque miraculis adduci ad veritatem salutarem necesse est, *cui insistere Deo ducente intendimus* ». Die Möglichkeit dieses Weges für die ihrer Natur nach übernatürlichen Gegenstände zu beweisen, versucht er eben in diesem langen Prolog der Sakramentenlehre. Er bedient sich hier wie auch sonst bei solchen Fragen des Umweges über die Notwendigkeit

[1] C. 7, I, 565 *b*.
[2] C. 1, p. 1.

eines Gottes und der Menschen als höchster Kreatur würdigen Kultes, die er aus dem Prinzip der in der ganzen Schöpfung obwaltenden Teleologie herleitet. Die auf Augustinus zurückgehende Doppelseite des Kultbegriffs als colere Deum und colere animam kommt ihm dabei sehr zu statten. *So waltet in allen Teilen des magisterium divinale die philosophische, apologetische Beweisführung.* Schon allein dieses Kriterium verlangt, den Gedanken Daunou's: der zweite Traktat *De poenitentia* sei als « supplément » des im Sakramententraktat stehenden zu betrachten, ohne Weiteres abzulehnen, denn jener gibt klar die sacrae Scripturae auctoritas et sanctorum doctorum eloquia (c. 1), als seine Beweisquellen und ist eine dogmatisch-moraltheologische Abhandlung.

Die *Art* dieser « demonstrativen » Beweisführung ist verschieden nach dem Gegenstand und nach dem Leserkreis. *De trinit.* ergeht sich in den abstraktesten Höhen der Spekulation, der um so schwieriger zu folgen ist, als er diese christlichen Geheimnisse neuplatonischen Gedankenkreisen soviel als möglich nahe bringen will. Er selbst bezeichnet derartige Beweisgänge als schwer zu verstehen [1]. *De univ.* will « leichte und fast volkstümliche Beweise » bringen, « quoniam huius erroris auctores et inventores vulgares h. e. brevis intellectus et paucae exercitationis homines seduxerunt » [2].

Aus der apologetischen Methode ergibt sich von selbst seine Stellung zu den in der Dogmatik üblichen *Beweisquellen.* Daunou [3] hat geglaubt, ihn gegen den Vorwurf der Vernachlässigung der Kirchenväter in Schutz nehmen zu sollen durch den Hinweis, er habe die Schrift und zeitgenössische Theologie eifrig studiert. Wilhelm würde diese Verteidigung sicher ablehnen. Für seinen Zweck sind Schrift, Väter und Theologen keine Beweisquellen. In der Tat ist die Verwendung derartiger Texte in der Weise durchgeführt, dass sie nur als Illustrationen anderweitig « bewiesener » Sätze auftreten. Zudem ist ihr Gebrauch ein sehr sparsamer. Um nur ein Beispiel anzuführen, so hat *De trinit.* neben 4 Zitaten aus Boethius [4]

[1] *De univ.*, I, 1, c. 2.

[2] *Ibid.*, er spielt auf die in ungebildeten Volkskreisen verbreiteten albigensischen Irrtümer an.

[3] *Hist. litt.*, *loc. cit.*, 358.

[4] Lib. *De hebdom.*, u. *De trinit.*

und 5 aus Aristoteles (allg. Prinzipien ohne Angabe des Buches noch 5 aus Augustinus, 1 aus Hilarius, mehrere aus dem Symbolum Athan. und 1 aus Isidor. Avicenna wird hier nicht mit Namen zitiert, aber seine Ausdrucksweise begegnet uns auf Schritt und Tritt. In den Traktaten *De virtutibus et moribus* und *De sacramentis* werden Schriftzitate häufiger, aber immer nur als Illustrationen. Auch glaube ich bemerkt zu haben, dass die zeitlich späteren Abhandlungen die philosophische Literatur, insbesondere Aristoteles und Avicenna, häufiger ausdrücklich anführen, was mit der allgemeinen Zeitströmung zusammenhängen wird. Von der nachpatristischen Literatur begegnen uns Beda, Bernardus, Alanus ua.; Petrus Lombardus und Hugo v. St. Vict. dagegen nie (mit Namen).

Zweck und Methode haben auch den *Titel des Werkes* bestimmt: philosophia theologica oder magisterium divinale oder in der ganzen Ausführlichkeit magisterium primum sapientiale ac divinale, eine *Philosophie theologischer Gegenstände* oder Belehrung über göttliche Dinge, wobei das sapientiale nach seiner *De virt*, c. 11 [1] gegebenen Erklärung den erhabenen und tiefgründigen Charakter dieser Dinge noch besonders hervorhebt.

Ferner haben sie die *Wahl des Stoffes* bestimmt. Von allen späteren Autoren ist der auf das Praktische abzielende Geist Wilhelms anerkannt worden. Rein spekulative Fragen, die keine aktuelle Bedeutung für seine Zeit und seinen Zweck besitzen, finden sich bei ihm nicht. Das gilt im Grossen der Wahl und Umgrenzung der Traktate wie im Kleinen der Einzelausführung. Es heisst die Absicht des Verfassers verkennen, wenn Daunou [2] betreffs der Ausführungen über die Taufe sagt: sie umfassen bei weitem nicht alle auf die Taufe bezüglichen Fragen. Wilhelm selbst hat seinen Standpunkt gekennzeichnet, da er über die forma des Taufsakraments sagt: « quoniam de hoc et multa dicta et scripta sunt et statuta, et *hoc (est) praeter intentionem propositi nostri,* qui hic stabilire tantum sacramenta intendimus ac virtutem eorum et efficaciam erroresque impiorum et incredulorum circa ipsa destruere... *inter nos enim et incredulos,* non de forma baptismi sed de virtute,

[1] I, 148 *a*.
[2] *Loc. cit.*, 367.

veritate et efficacia dissensio est ». In der Tat sind es im Wesentlichen nur drei Fragen, die er behandelt bei der Taufe, jede von aktuellem Interesse damals: 1) die Wirkungen des Taufsakraments und ihr Zusammenhang mit dem Sakramentalzeichen (c. 1); 2) die Frage nach der Notwendigkeit der fides (die er verlangt) und integritas ministri (c. 2); 3) die Lehre über den Taufcharakter, Berechtigung und Notwendigkeit der Kindertaufe (c. 3). Ganz analog liegt die Sache bei den übrigen Sakramenten.

Zweck und Methode bestimmen auch *Sprachgebrauch*, und *Darstellungsweise*. Er geht auf die Gedankenkreise seiner Gegner ein, soweit er kann, und wo er einen nichtkirchlichen Autor findet, der seinem Zwecke dient, versäumt er nicht, seine Gedanken sich zu eigen zu machen. Es sei hier nur an die Verwendung Avicennas in *De trinit.*, an die des Maimonides in *De legibus* erinnert. In diesem Anpassungsbestreben wird zum guten Teil auch der Grund zu suchen sein, weshalb sein Werk nicht die stoffliche, sprachliche und systematische Abrundung aufweist, die man bei einem so gross angelegten Unternehmen wünschen möchte. Digressionen sind etwas sehr gewöhnliches, Wiederholungen derselben Gedanken trifft man nicht selten. Mit der stückweisen Veröffentlichung mag es zusammenhängen, dass an vielen Stellen Nachträge zu Fragen kommen, die in anderen Traktaten schon behandelt sind. Beides, Wiederholungen und Nachträge, haben zum Teil auch ihren Grund in der beabsichtigten Darstellungsweise. Er schreibt nicht nur für eine auserwählte Zahl Hochgebildeter, sondern für weitere Kreise. Eine öfters gemachte Aeusserung geht dahin: « et iam nosti, quia ad spiritualia intelligibilia non est via cognitionis et doctrinae, nisi per similitudines sensibilium, nisi forte perpaucis sapientibus; divina autem sapientia non intendit consulere solis sapientibus, sed intentio eius larga est in omnes, qui se ad illam erexerint »[1]. Sein Wort der probationes demonstrativae ist vom heutigen Standpunkte aus vielfach auch nur in diesem Sinne anschaulicher Vergleiche, Parallelen, Analogien aus dem privaten und sozialen Leben zu verstehen. Er ist ein Meister in der Kunst, die Vernünftigkeit einer Einrichtung oder Forderung darzulegen. Nicht zu Un-

[1] *De bapt.*, c. 1; *De euch.*, c. 1 usw.

recht hat man ihm eine nachteilige Breite seiner Ausführungen nachgesagt, das Spiel seiner Phantasie mit Vergleichen und Beispielen ist zu ungezügelt und ermüdet. Das den Schulzwecken so dienliche Schema der scholastischen Methode ist ihm nicht gerade fremd [1], aber es diente seinem Zwecke ebenso wenig wie Thomas v. Aquin in seiner *Summa contra gentiles*. Auf der anderen Seite droht der originellen Darstellungsweise eine Gefahr, und Wilhelm ist ihr erlegen: ein zu krasser Realismus. Kulturgeschichtlich mögen seine Sittengemälde und Vergleiche sehr lehrreich sein, der Forderung einer vollkommenen Darstellungsweise, zumal eines Theologen, genügen sie nicht. Nicht nur unserem heutigen Empfinden ist dem Sexuellen in der Sphäre sowohl des Guten und Erlaubten als des Verwerflichen ein zu breiter Spielraum gegönnt, auch das 16. Jahrhundert bezeichnet manche seiner Vergleiche als parum aptae [2]. Wieweit darin ein absichtliches Hinabsteigen in den sittlichen Tiefstand seiner Zeit liegt, wieweit eine unbewusste Beeinflussung durch seine Zeit, wird schwer zu entscheiden sein.

Fassen wir alles zusammen, so bleibt das eingangs aufgestellte Urteil bestehen: Wilhelm ist einer der Grossen seiner Zeit. Sein Entschluss erinnert an das Wort des Nicolaus v. Amiens im Prolog zur *ars cath. fidei:* « ego autem cum viribus corporis non possum resistere (den Feinden des Glaubens), tentavi malitiam eorum rationibus impugnare ». Um die Wende des ersten Jahrzehnts der Albigenserkriege hatte Nicolaus diesen Gedanken niedergeschrieben (seine Schrift ist Papst Clemens III., 1187-91, gewidmet; das 3. Laterankonzil, 1179, hatte zum Gebrauch der Waffen gegen die Ketzer aufgefordert). Schon um 1150 hatte der hl. Bernard durch seine Wunder wie durch sein gewaltiges Wort gegen die Katharer sich hervorgetan, aber nur Augenblickserfolge erreicht. 1205 trat ein hl. Dominicus mit seinem Bischof Diego von Osma in den Dienst der Bewegung gegen die Häresie, verschiedene Organisationen rief er ins Leben, deren hervorragendste ohne Zweifel freilich nicht auf der engen Grundlage des Geisteskampfes gegen die Häresie, die

[1] Cfr. *De vit.*, c. 8, u. 10; *De merit.*, c. unic., ferner die regelrecht scholastische Erörterung von Definitionen in allen Traktaten.

[2] Cfr. ed. Venet., *De euch.*, c. 1, Kapitelüberschrift.

Gründung des Predigerordens war. Ende 1216 von Honorius III. bestätigt, sandte er schon 1217 seine ersten Mitglieder nach Paris, der Metropole des Wissens. Zwei Jahre später kamen die ersten Söhne des hl. Franz von Assisi in Paris an. Auch er hatte seinen Orden zum Dienste der kirchlichen Reform ins Leben gerufen und wirkte nicht mit Waffen sondern durch das Beispiel der Armut und Selbstlosigkeit. Und dieses Beispiel hatte mehr Erfolg als das blutige Waffenhandwerk. Das fünfte Jahrzehnt des entscheidungslosen, halb Frankreich verheerenden Krieges mochte begonnen haben, als in Wilhelm, dem Theologieprofessor zu Paris, der Entschluss reifte, dem Wohle der Kirche seine Kräfte zu besonderer Arbeit zu widmen und auf der oben gekennzeichneten Grundlage sein « magisterium » aufzubauen. Wie der Entschluss so legt auch die gewaltige Ausführung Zeugnis ab für die Grösse seines Geistes. Mit Scharfblick und Weitblick erkannte er, was der Gedankenwelt seiner Zeit not tat; mit umfassenden Wissen, zielstrebigem Arbeiten und ausdauernder Energie hat er sein Werk geschaffen. Und wenn andere nach ihm Grösseres und Vollkommeneres schufen, so war das nicht ohne ihn.

Valkenburg (Holland).

(*Schluss folgt*).

IOSEF KRAMP S. I.

Guillelmi Alverni "Magisterium divinale"

(*Versio articuli praecedentis*) *

Conscribendi huiusce opusculi occasio mihi offerebatur inquirenti utriusnam opera, Guillelmi Alverni († 1249) an Alexandri Halensis († 1245), re et tempore essent priora. Neque enim, cum opera eorum per integras paginas vel quoad verba concordent, ullum moveri potest dubium quin alter utendo alterius operibus scripserit, sed quaeri solummodo potest, quinam ab altero dependeat. Ac demonstrare me posse spero priorem fuisse Guillelmum Alvernum. Neque vero quaestio ista chronologica tractari potuit, quin respiceretur quinam in evolutione methodi scholasticae saeculi XIII Guillelmo Alverno attribuendus esset influxus; quem certe maiorem fuisse quam usquenunc tulit opinio facile apparebit.

Guillelmum inter vere magnos scholasticos, non inter vulgus esse enumerandum nec cuiquam comparari posse nisi Alberto Magno, quamvis temerarie affirmari forsitan videatur nitenti iudicio Bruckeri, Slöckl, Neberweg-Baumgartner, Hurter, De Wulf, Baeumker, aliorum qui de universae philosophiae theologiaeque historia scripserunt, tamen in editionibus operum eius, in veteribus et recentioribus vitis, in inquisitionibus speciatim de Guillelmo institutis affirmatur, eum scientia, ingenio, virtute prae aequalibus floruisse, licet vera eius dignitas illis temporibus non perspiceretur, tum quia insigniores eum sequuti fuerint, tum quia nullius interfuerit Ordinis religiosi nomen eius posteris tradere. Ita Trithemius [1], Possevinus [2], Trajani [3], Hotot [4], Le Feron [5], De Gerando [6], Geillier [7], Daunou [8], Valois [9], Le Feret [10], Baumgartner [11], Schindele [12] aliique [13].

* Visum est integram articuli praecedentis dare versionem, et quidem supra praestitutum numerum paginarum, eo vel magis quod hoc primo anno usus linguarum exterarum (praeter scil. linguam latinam et italicam) a nostro programmate exulabat. (*N. Redactionis*).

[1] *De script. eccles.*, Colon., 1546, p. 201. — [2] *Apparat. sac.*, Venet., 1606, p. 607. — [3] Praef. ed. Venet., 1591. — [4] Praef. ed. Aurel., 1674. — [5] Praef. suppl. ed. Aurel., 1674, vol. 2. — [6] *Biogr. Univ.*, t. 19, Paris, 1817, p. 151. — [7] *Hist. gén. des Auteurs sacres*, t. 23, Paris, 1673, p. 460-482. — [8] *Hist. litt. de la France*, t. 18, Paris, 1835, p. 357-385. — [9] *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880, p. 3. — [10] *La faculté de théologie de Paris, Moyen-âge*, t. 1, Paris, 1894, p. 252-262. — [11] *Die Herkenntnislehre d. Wilh. Auv.*, Münster, 1893 (« Beiträge zur Gesch. d. Mittelalters », Bd. 2), p. 2. — [12] *Beitr. z. Metaphysik d. Wilh. v. Auv.*, München, 1900, et *Kirchenlexicon*, t. 12, Friburg, 1901, p. 586-590. — [13] Quoad alios videsis NEBERWEG-BAUMGARTNER, *Grundriss d. Geschichte der Philosophie*, t. 2, ed. 2, Berlin, 1915, p. 152.

Qui omnes versantur in quibusdam eius animi lineamentis exhibendis. Et profecto indoles ingeniumque eius sine dubio fuerunt praestantissima. Quomodo ipse adolescens cogitaverit senex confitetur. Platonis enim philosophiae plane deditus totam vitam secundum istius doctrinas instituere sibi proposuit. Doctrina illa, qua anima dicitur esse proprie homo et in corpore sicut in carcere detineri, adolescens studiosissimus ac sciendi cupidissimus est adductus ut donum sapientiae propheticae et specialis illustrationis supernae facile acquiri posse crederet, quoniam anima natura sua utrumque ordinem cum sensuum tum superioris luminis attingeret. Abstinendo a voluptatibus curisque vitae paulatim discessuras esse animae tenebras vinculaque eam detinentia dissolutum iri ratus, animum scientia, voluntatem virtute perficiendam indefesse curabat. Neque vero decursu temporum eum fugere potuit vanis ideis sese decipi et nonnisi gratia divina infundi posse virtutem excolendi et operandi veram animi libertatem superioremque animae vitam [1]. Quanto zelo et successu novus magister artium Parisiis studiis incubuerit, apparet ex eo quod plurimos disciplinarum libros perlegit; quod in cogitationibus nullius auctoritatis obnoxius deprehenditur, quod modo loquendi omnino suo utitur. Licet quoad primum Albertus Magnus eum superet, quoad secundum Thomas Aquinas ei praecellat, tamen in tertio nemo totius XIII saeculi doctus cum eo comparari potest. In operibus Sancti Augustini nos recentes non tam eius copiosa scientia atque abundanti doctrina allicimur quam eo quod magnus ille homo quae nos docet omnia interne revera sit expertus; idemque affirmem de nostro Guillelmo. Certe enim apud eum legimus quae stent et valeant pro eo qui est a philosophia Platonis et S. Augustini necnon et a theologia christiana, verum simul comperimus quomodo ipse istas rationes suas fecerit. Quapropter opera eius valde delectant et docent de historia morum cultusque vitae, morum temporum; utendo comparationibus moresque describendo, vitam vulgi, universitatis, clericorum superiorum et inferiorum, saecularium et claustralium nobis vividissime depingit. Quamquam professor scholae, tanti tamen aestimat res iucunde exponere, ut collegas qui molesto loquendi modo taedium discipulorum excitant, salsis cum piscibus comparet [2]. Neque omittam eum fuisse amicissimum musicae, quam aptam habet ad expellendam melancholiam [3]. Unum ex amicis suis didicisse tribus simul tibiis canere, dignum existimat quod narretur [4]. Postquam facultati theologicae nomen dedit, non minus normam clericorum se praebuit. Priusquam episcopus Parisiorum fuit nominatus (m. april. 1228), nonnisi ordinem diaconatus receperat [5], simul vero possidebat canonicatum ad ecclesiam cathedralem. Principiis legibusque sacris tam severe et accurate adhaesit, ut e. g. refutaret alterum sibi oblatum beneficium ecclesiasticum,

[1] *De univ.*, II, 3, c. 19 in fine. — [2] *De vitiis*, c. 9, ed. Aurel., 1674, I, 284 *a*. Notes: nisi aliud dicatur, citationes fiunt semper secundum hanc ed. Aurel., 1674. — [3] *De virtutibus*, c. 17, I, 174 *a*. — [4] *De tentat.*, c. 3, I, 305 *a*. — [5] Cfr. Bullam Gregorii IX diei 10 aprilis 1228 ad Capitulum Parisiense, cuius bullae partem invenies impressam in VALOIS, *loc. cit.*, p. 11.

quod accipere unum iam possidenti licere negabat [1]. Iam diaconum et professorem saepe eum praedicasse verosimile est. Et quantopere responderint moribus hominum sermones eius, quam vere convenerint necessitatibus illorum temporum, facile vel ex quibusdam aliorum eius operum locis, maxime vero ex illa expositione, cuius rationes Valois [2] ex sermonibus, qui manuscripti supersunt, desumpsit. Quaedam praecepta artis concionandi inveniuntur in *De morib.*, c. 8, quo in libro etiam probat praedicatores tunc temporis Parisiis non ut oportet floruisse. Qua pro re testimonium habes etiam ex eo, quod aliquem ex suis amicis Parisios propter miserrimas praedicationes reliquisse commemorat. Guillelmus fiducia perfruebatur non solum fidelium, qui eum consulere solebant [3], sed etiam ipsius Papae, qui ei iam tunc varia honorifica mandata commisit exequenda, quibus homo ille doctus etiam muneris administrationis capax est probatus [4]. Quod, cum Romae anno 1228 episcopi electionem legi convenientem urgeret, ipse nominatus est episcopus, quod Gregorius papa IX ipse ei ordinem presbyteratus et consecrationem episcopalem contulit, etiam ex hoc, quanti eum propter modum sese gerendi, propter indolem et scientiam existimaverint, bene intelligimus. Nec coram principibus a se deficisse eum apprehendimus, cum quomodo de collatione canonicatus [5] senserit audimus. Quae et quanta pro exteris laboraverit, vix credi potest. Ipsa scripta, praesertim ea quibus de virtutibus, moribus, vitiis agitur, eum permultum ostendunt nondum episcopum saepius cum monasteriis multis egisse. Postea vero multa ecclesiastica instituta aut iussus aut, inquantum iurisdictionem necessariam habebat, sua ipsius auctoritate reformanda curavit [6]. Qui vitam eius diversis saeculis scripserunt omnes advertunt unoquoque sui episcopatus anno eum unam saltem maioris momenti rem bene perfecisse [7]. Specialem vero gratiam Guillelmo habeamus oportet quod vigente illa Universitatis Parisiensis famosa contentione ipsius auctoritate Fratribus Praedicatoribus tunc primum collata est sacrae disciplinae cathedra, quod ad factum reducenda sunt initia summi splendoris theologiae in saeculo XIII. Priusquam vita defungeretur, Albertum Magnum docentem, divum Thomam eum audientem Parisiis videbat.

Quae omnia partim sunt nota, partim complent ea quae iam antea auctores scripserunt [8], sed novas notas evidentiores imagini docti episcopi ab illis expressae nullo modo adiiciunt.

Quamvis saepe advertant, quem locum in evolvenda theologia et philosophia suae aetatis obtinuerit, et quamvis hac in re propria eius magnitudo quaerenda videatur, id quod hac expositione me domonstraturum spero, tamen iis, quae huiusmodi adhuc disserta sunt, potius impedimur, ne recte

[1] *De collat. benef.*, c. 3, II, 252 *a*. — [2] *Loc. cit.*, 224 ss. — [3] *De virtutibus*, c. 11, I, 131 *b*, *De morib.*, c. 5, I, 213 *a*. — [4] Cfr. Valois, *loc. cit.*, 84 ss. et 333 ss. — [5] *De collat. benef.*, c. 1, II, 249 *b*. — [6] Cfr. e. g. Denifle, *Chartul*, I, n. 60. — [7] Testimonia videsis *Gallia Christiana*, et Denifle, *Chartul.*, I. — [8] Complementa ista multo augeri possent, si opera Guillelmi sub hac ratione perspicerentur, id quod adhuc ne a Valois quidem factum est.

agnoscamus quanti ingenii fuerit, quantaque ipse praestiterit. Etenim affirmare solent ipsum, licet iam id egerit ut opera Aristotelis admitterentur et in theologia et philosophia edocenda adhiberentur, tamen in mentem Stagyritae penitius sese non insinuasse. Cum in consideranda evolutione saeculi XIII, semper transitum theologiae et philosophiae a ratione Platonis et Augustini ad rationem peripateticam respicere soliti, hanc ut systema maioris illa aestimemus optimoque iure ei principaliorem locum attribuamus, facile mente atque animo in eam partem trahimur, ut in ipsis istius saeculi hominibus diiudicandis pari ratione utamur. Quo sub respectu Guillelmus certe non potest comparari cum Alberto Magno, ac multo minus cum divo Thoma. Sed cum qui ita iudicat, licet sine ullo dubio quae magis emineant ac pro istis temporibus maioris sint momenti respiciat, tamen ex una sola parte rem consideret, facile plus aequo doctos illos viros, qui fundamenta istius evolutionis iecerunt, deprimere aut saltem quidquid influxus in illa tempora exercuerint negligere potest.

Nec tum inter recentes tum inter veteres scriptores deesse, qui rem ita se habere de Guillelmo Alverno affirment, iam diximus, sed nemo usque nunc conatus est illud scientiae eius exponere quo locus suus ei proprius isque insignis in evolutione methodi scholasticae ei in omne tempus confirmetur. Quam propriam Guillelmi magnitudinem breviter illustrandam annosque ad quos pertinet determinandos mihi hacce expositione proposui. Licet ista magnitudo, si verum quaeris, nonnisi ad illius aetatis historiam pertineat, attamen non minoris momenti est in historia ipsius methodi scholasticae. Ea debetur Guillelmo ut theologo, verum in se spectata magis philosophiae est: theologus enim notiones concepit, eas edidit atque perfecit philosophus. Quo nexu causali, qui inter utramque disciplinam viget, adducti posteriores opera eius nunc theologica [1] nunc philosophica [2] dicunt, quae utraque designatio utpote necessario inter se connexa ratione non caret.

Quod probare velim, est hoc: Guillelmus cum pugnam contra haereses, quae nomine *Albigensium* comprehenduntur, et contra doctrinas antinomisticas frustra duci vidisset, cum in ipsa universitate Parisiensi *pantheismum* per Amalricum a Bena eiusque asseclas propagari observasset, cum tandem *philosophiam aristotelico-arabicam* invicta vi auctoritatem sibi acquirentem periculaque ea doctrina theologiae ac fidei eruditorum hominum imminentia conspexisset, grande illud et amplum iniit *consilium per traditam philosophiam platonico-augustinianam triplici isti periculo occurrendi*. Quoniam bene cognoscit communia illarum haeresium elementa, quae theologus in dualismo quodam manichaeico, philosophus vero in doctrina emanationis neoplatonica cernit fundari, — ad hanc etiam Aristoteles secundum ea, quae tunc temporis de eo sciebantur, Guillelmo accedere videri debebat — per suam propriam philosophiam illarum doctrinarum errores refutare et si quid veri

[1] Cfr. C. OUDIN, *De script. eccl.*, III, Lips., 1722, p. 122. — [2] Cfr. BAUMGARTNER et SCHINDELE, *loc. cit.*; G. BÜLOW, *Des Domin. Gundissal. Schrift v. d. Unsterblichkeit der Seele*, Münster, 1897 (« Beitr. », II), p. 87.

contineant hoc recte restrictum suae philosophiae immiscere statuit. Quod consilium cum sit simillimum posteriori consilio Alberti Magni, in exordio huius expositionis recte me affirmare putavi Guillelmum nonnisi cum ipso Alberto Magno comparari posse. Etenim amplitudo consilii magnitudinem ingenii utriusque testatur, quodsi uterque in hoc, quod consecutus est, sit momenti magis historici quam permanentis, ratio quaerenda est in maiori perfectione operum illorum, qui in evolvenda scientia in ipsorum laboribus innixi sunt. Alexander Halensis, qui cum Guillelmo plus quam viginti annos vivebat, « Summam » suam tum demum conscribere incepit, cum partes theologicae operis de quo agimus iam erant completae; quibus illum uberrime esse usum alio loco demonstrabo. Nec quisquam negaverit amplitudinem rationum eius vehementer a Guillelmo dependere, licet alia methodo procedat. Albertum autem, quippe qui complures annos in eadem urbe degeret, Guillelmum episcopum novisse certum est. Cum opera eius ac proinde intentionem non ignoret, magna Guillelmi intentione maiorem Alberti quam maxime esse promotam verosimile valde videtur. Doctoris Angelici tandem ingenium operibus Guillelmi fecundatum esse vel ex collatione « Summae contra Gentiles » cum opere Guillelmi apparet.

Quibus connexionibus historicus habere videtur, cur de operibus Guillelmi disquirat. Inde agam:

I. De « magisterio divinali » eiusque dispositione, fine, methodo.

II. De loco, qui ei in evolutione methodi scholasticae attribuendus sit, et de tempore quo totum opus eiusque partes conscriptae sint.

III. In appendice quodam: de ceteris Guillelmi scriptis et de temporibus quibus ea composuerit.

I.

De "Magisterio divinali".

Praemittenda vero sunt quaedam de *editionibus* operum Guillelmi. Principem editionem universam nominare solent omnes eam quam Koburger, *Norimbergae 1496* curavit. Quam editionem Panzer, *Annal. typogr.*, et Hain, *Repert. bibliogr.*, tria separata volumina esse affirmant, quae utique omnia opera posterioris editionis Venetae eaque eodem ordine continent; tractatus vero, qui *De universo* inscribitur, nonnisi prima et altera pars partis primae principalis praesto sunt. *Editio Veneta,* quam anno *1591* Trajani curavit, est emendata reimpressio (tantum « de universo » conferebatur praeterea cum codice quodam Veneto) cuiusdam editionis *Parisiensis: Parisiensis editio fere octogenaria.* Fabricius-Mansi [1] eam novisse videtur; dicit enim: « Partem secundam scriptorum huius Guillelmi, Paris. 1517, 8 iuris publici fecit Antonius Sylvester et in operis nuncupatione summarium vitae eius praemisit ». Michael Denis loquitur ita de codice quodam tractatus *Cur Deus homo:* « exactum ad edit. Parisinam opp. Guilelmi 1516 sq., vol. II, fol. 73, deficit

[1] *Bibl. lat. med. et inf. aet.*, t. 3, Patavii, 1754, p. 159.

in illis col. 15 verbis... »[1]. Quae col. 15 cum certo sit editionis Parisiensis, hanc forsitan non ignoraverit. Sed Panzer talem editionem non habet[2] et Daunou in *Hist. litt. de la France:* « si toutefois, inquit, cette édition, indiquée par Fabricius et inconnue à Panzer, existe réellement »[3]. Et sicut Bülow 1897 confitebatur editionem, de qua Trajani loqueretur, et quae Parisiis circa a. 1510-20 impressa diceretur, usque tunc nondum esse inventam[4], ita ipsi Ueberweg-Baumgartner 1915 nil habent de illa editione.

Sed ea *praesto est* usque in hodiernum diem. Namque ipse inveni exemplum in *Bibliotheca universitatis Bonnensis* signatum Gb 1028. In ipsa fronte libri quondam scriptum est: « Liber Confluentinae Carthusiae ». Quo exemplari prioribus ac recentioribus temporibus aliquos usos esse ex insertis in ipso textu et in marginibus, quae videntur facta saeculo XVI, et ex signis quibusdam stenographicis secundum rationem Stolze in tractatu de sacr. poenit. factis, patet.

Alia editionis Parisiensis exempla habes in bibliothecis: Preussische Staatsbibliothek; Bibliothèque Nationale Parisiorum; British Museum; praeterea in bibliothecis universitatum in Göttingen, Halle, Münster; in bibliotheca urbana in Elbing. Neque igitur rara est illa editio, nedum dicatur non posse inveniri. Qua de re scripsi in « Zentralblatt für Bibliothekswesen », XXXVI, 1919, p. 267 ss.

Cum vero haec editio iis ad quos pertinet non sit nota, quomodo confecta sit seseque habeat ad reliquas editiones, paucis exponendum est.

In fronte libri haec sunt impressa: « Guillermi[5] Parisiensis episcopi doctoris eximii operum summa divinarum humanarumve rerum difficultates profundissime solvens. Parte de novo emendatissime reimpressa. Parte vero novis calchetipis tradita diligenti cura et magnifico sumptu in lucem prodiit materiarum. Alphabetico indice praevio »[6].

In primo volumine haec continentur. Sequuntur dein inscriptiones tractatuum plane eodem ordine, qui adhibetur in prima parte editionis Venetae, ut quae nonnisi reimpressio editionis Parisiensis sit. In secundo volumine haec continentur. Sequuntur tractatus eodem ordine quo in parte secunda editionis Venetae. Infra autem legitur: « Venales habentur in via Iacobea in officina Francisci Regnault sub divi Claudii intersignio ».

Qui liber continet ergo duo volumina, quae componuntur 171 + 37 + 318 foliis. In prima parte cum initio tractatus *De rhetorica divina* etiam folia de novo numerantur. Folium 16 huius alterius numerationis deest, sed in duobus appositis foliis manu cuiusdam non tam recentis descriptum est.

Praefatio *primae partis* hoc initium habet: « Nicolaus Beraldus Venerabili patri Francisco Regio ordinis divi Benedicti: reformationisque fontis

[1] *Codd. mss. theol. bibl. Palat. Vindob. lat.*, vol. I, p. 2, Vindob., 1794, col. 1338. — [2] *Annales typogr.*, Norimbergae, 1798-1803. — [3] T. 18, 1835, p. 364. — [4] D. DOMIN. GUNDISS, *Schrift. v. d. Unsterblichkeitder Seele,* p. 75. — [5] Quod nunc Guillermi nunc Guillelmi scribimus, sequimur modum scribendi ipsius editionis, id quod valet etiam quoad finales *e* vel *ae* et simili. — [6] Punctum ponendum videtur ante « materiarum ».

Ebraudi professoris ». Multum in eo effertur, quomodo verus theologus, cuius nonnisi rei et usus sacrae scripturae intersit, differat ab illo, cuius totus labor sit in inveniendis sophismatibus; solidam vero doctrinam praeberi ab episcopo Parisiensi. « Guilermi Parisiensis episcopi opera nuper impressa et locis plerisque nostra industria restituta adiectis nonnunquam argumentis quibusdam seu summariis (ut vocant) tuo nomini inscribere nuncupareque decrevimus ». Guillelmus laudatur « philosophus et mathematicus suo tempore celeberrimus et theologus sane eximius. Adiecta sunt et alia eiusdem auctoris opera nunquam antehac impressa ». Quibus summa episcopi scientia demonstratur. Finis praefationis hic est: « Vale. Lutetiae Parisiorum anno ab orbe redempto millesimo quingentesimo decimo sexto. Septimo idus Iulias ».

Sequitur dein tabula alphabetica primae partis. In folio primo incipit tractatus *De fide*. Qui tractatus in capita dividitur, quae initialibus verborum non numeris dignoscuntur. Eadem est divisio quae postea habetur in editione Veneta, sed differt in eo quod caput secundum huius editionis duo capita illius complectitur. Ante unumquodque caput inseritur « summarium », quod in prioribus editionibus defuisse in praefatione asseritur et verbum pro verbo reimpressum in editione Veneta habetur. Tractatus *De legibus* 29 capita habet (sicut ed. Venet.), sed non numerantur. Finis huius tractatus, — qui finis non invenitur in ed. Venet. — hic est: « completus est quintus tractatus cum Dei laude et eius adiutorio. Amen ». Tractatus *De virtutibus et moribus* eandem habet divisionem capitum easdemque inscriptiones atque ed. Venet., capita vero item non numerantur. Tractatus *De rhetorica divina* quoad capitum divisionem, enumerationem (54 capita) inscriptionesque cum ed. Venet. concordat.

Parti secundae nova frons est, in cuius superiore margine iterum scriptum vides: « Liber Carthusiae Confluentinae ». Et inscribitur haec pars hoc modo: « Pars secunda operum Guillelmi parisiensis episcopi, morales, theologicas atque philosophicas difficultates dubiaque inaudita dilucide aperiens: cui et index alphabetaris singulas materias in eo contentas indicans praemissus est: conformiter ad marginaria notata atque in primo volumine solerti cura invigilatum videre est ». Sequitur conspectus tractatuum secundi voluminis. Subter iterum legis: « Venumdantur parisiis in via Iacobea Francisco Regnault bibliopola sub divi claudii intersignio ».

Praefatio longissima, quae ita incipit: « Anthonio de campana... cathedralis ecclesiae Ebredunensis Praeposito... Anthonius de Sylvestris unus: Briandoenensis », permulta verba, paululum sensus continet. Opera Guillelmi in ordine impressionis cum respondentibus notationibus inserta sunt illa quoque primi voluminis. De hoc altero volumine editor scribit: « de sacramentis, cur Deus homo et id genus documentorum innumerabilium in secundi voluminis limine contentorum libros *De universo*. Praeter haec insuper declamatorios sermones popularium exortationum cum eiusdem auctoris libello de passione dominica aliosve eiusdem doctoris (si modo degeneres non sint)

tractatus his annexere ». Ex tractatibus, qui heic post tractatum *De universo* enumerantur, nullus in hoc altero volumine, quamquam hoc suum finem habet, impressum est. In fine praefationis editor dicit se ipsum conscripsisse tum summaria singulis capitibus praeposita, tum « marginales annotationes indicesque alphabeticos ». Quam praefationem legenti etiam atque etiam obvenit, ipsam non suo loco positam esse, quippe quae praeter tractatus secundi voluminis etiam prioris voluminis tractatus aliosque in hac editione non impressos respiciat idque eo modo, ut omnes in hoc volumine inveniri videantur. Praeterea supra audivimus Fabricium dicentem editionem Parisiensem curatam esse ab Antonio Sylvestro; at primum volumen, secundum eius praefationem, Nicolaus Beraldus edidit. Praefatio secundi voluminis hunc habet finem: « pridie Kalendas Augustas post incarnationem Domini 1516 vale », quibus ex verbis patet eam scriptam esse post praefationem prioris voluminis.

In fine tractatus *De sacramentis,* de quo dicitur: « finis elegantissimi atque pientissimi operis Guillelmi Parisiensis de septem sacramentis » legimus: « Sequitur *De universo* tractatus doctrinae atque artis mirabilis ». Re vera sequitur: « Incipit tractatus Guillelmi parisiensis, Cur Deus homo ». Postea: « Incipit liber Guillelmi parisiensis de poenitentia ». Secunda tabula... dividit tractatum in capita, sed ea non numerat. Finis idem habetur qui in ed. Venet. i. e. tractatus, licet dicatur: « finis », eodem loco interruptus est. Post haec denique sequitur: « Incipit prima pars primae partis Guillelmi Parisiensis *De universo* ».

Qui tractatus heic aliter dividitur atque in posterioribus editionibus, quae eum dividunt in duas partes principaliores, utramque iterum in tres partes; editio vero Parisiensis haec habet in frontibus: « primus de universo incorporeo ratione entis, 2ª pars de universo corporeo quantum ad durationem, 3ª de universo incorporeo beatifico, 4ª de universo incorporeo malo ». In ipso opere in singulis paginis inscribitur: « pars I princ. pars prima » vel « secunda », quo in ordine I, 2 idem habet initium eandemque divisionem atque ed. Venet. (i. e. haec non congruit cum vera sua divisione, sed divisionem ed. Parisiensis in introductione ad I, 2 retinuit) et « Pars II princ., pars prima » vel « secunda », quo in ordine II, 2 eadem est ac II, 3 editionis Venet. Pars prima dividitur in capita, sed ea non numerantur; in parte secunda capita numerantur eaque in II, 1: 214 et in II, 2: 24. Numeratur igitur et dividitur paulo aliter atque in posterioribus editionibus et in codice Carnotensi (Chartres), qui quidem eodem modo quadripartitus est. I, videtur, si credere licet, quae dicuntur in fronte primi voluminis, esse reimpressio editionis Norimbergensis, quae ex tractatu *De universo* nonnisi I, 1-2 habet (quas partes puto easdem atque I, 1-3 ed. Venet.). Ceterum in editione Parisiensi nihil dicitur de impressionibus vel codicibus, quos sequitur.

Finis tractatus *De universo* totiusque editionis hic est: « Summam hic capiunt Guillermi Parisiensis episcopi... librorum... numerus inexhaustus, opus inquam praeclarum. Tum nova impressione magnae partis: tum ad vi-

vum reintegrata compressione alterius... sumptibus Francisci Regnault. V Iulii ab incarnato domino anno 1516 finis ».

Quicunque scripserunt de editionibus operum Guillelmi, editionem *Aurelianam anni 1674* a canonico Le Feron curatam esse, nescio quonam ex errore, haud recte affirmant. Etenim ex praefatione elucet ipsam esse reimpressionem emendatam editionis Venetae curatam a Fr. Hotot. Ac re vera in primo volumine idem invenitur ordo tractatuum, eaedem capitum inscriptiones, eaedem in margine annotationes, idem rerum index. Nec corrigendi causa alii codices conferebantur, ne Carnotensis quidem, quo Le Feron in edendo supplemento utebatur. Volumen alterum primo affert *sermones*, qui tamen non sunt Guillelmi Alverni, sed Guillelmi Peraldi O. P., eosque dicit reimpressos secundum *editionem Germanicam;* ea videtur esse editio Coloniensis annorum 1629-1632. Supplementum denique, quod quatuor novos tractatus antea nondum editos habet, curavit edendum Le Feron, qui hac de re in praefatione dicit, sese illos tractatus, cum novam quandam editionem iam sub prelo esse audisset, e codice Carnotensi describendos ac cum speciali praefatione indiceque curasse imprimendos. Sunt autem hi tractatus: *De trinitate, notionibus et praedicamentis in divinis. — De anima. Supplementum tractatus novi de poenitentia. — De collatione et singularitate beneficiorum* (de nominibus et argumento in tertia huius expositionis parte sermo redibit)[1].

Quae editiones igitur omnes ita inter se dependent, ut omnia fere, quae corriguntur, nonnisi orthographiam et quae sunt similia respiciant, minime vero ipsum textum utilemque eius editionem. Sub hoc respectu mancae nominandae sunt. Divisiones capitum multis in locis plane arbitrariae, nullo modo ipsum argumentum respiciunt, inscriptiones saepe fere nihil argumenti indicant, quandoque vero in errorem inducunt, notae marginibus adscriptae plerumque a fine alienae sunt, saepe nonnisi ad mira quaedam advertunt. Quibus tam imperfectis editionibus fieri potuit, ut summae, quas e. g. Geillier et Daunou perfecerunt, proprii argumenti ordinis singulorum tractatuum multo minus totius operis, nihil fere contineant.

Nunc ad *Magisterium divinale.* Editio Aureliana 1674 continet 24 tractatus Guillelmi. Quorum viginti unum completum opus componi prius probare volo. Daunou[2] quamquam iam cognoverat Guillelmum illis sex tractatibus, in quibus de virtutibus et vitiis agit: *De virtut., De morib., De vitiis et pecc., De tentat. et resist., De merit., De retribut.*[3], unum solum opus perficere in animo habuisse, tamen dispositionem, quoniam opus existimabat dogmatico-morale, non naturalem et illogicam esse affirmabat. Idem ex locis

[1] Le Feron in fine praefationis affert initium tractatus *De immortalitate animae.* Quem tamen tractatum non conscripsit noster Guillelmus, sed Domin. Gundiss; cfr. Buelow, p. 68 ss. Ceteroquin ipse Le Feron in describendo codice Carnotensi istum tractatum « sine inscriptione » esse dicit. — [2] *Hist litt., loc. cit.*, p. 364. — [3] De his inscriptionibus sermo postea redibit; nunc citandi causa illis, ut quae in editionibus introductae sint, standum est.

quibusdam tractatus *De universo* hoc opus partem alteram esse concludebat cuiusdam amplioris. cuius priorem partem tractatum *De Trinitate* ducebat: hisce duabus partibus opus esse completum ac nominari « Magisterium sapientiale et divinale » [1] neque, quin quaedam theologia sit, esse dubium [2]. Valois [3] paulo longius progressus septem operis partes invenit: 1. *De trinit.*, 2, 3, 4. *De univ.*, 5. *De fide, De legibus*, 6. *De sacrament.* (octo tractatus, quos unum efficere clarum est), 7. *De vitiis et virtutibus* (i. e. sex nuper dictas expositiones). Verum sententia eius quoad alterum membrum impugnari potest et rationes, quas affert, magis desumpsit ex illis « explicit » descriptorum, quam ex ipso opere. Namque haec « explicit » facillime in errorem ducere et falsa esse possunt [4]. Insuper ipsum hanc suam animadversionem non magni aestimare apparet ex eo quod in his quae de Guillelmi doctrina disserit, nullo modo istam partitionem sequitur. Etenim existimat eam ortam esse ex illo « amore unitatis », quo, quamvis saepe in scriptis scholasticorum inveniatur, tamen totum opus interne non afficiatur. Neque igitur Le Feret eam respicit et ipsam dispositionem tractatus *De virtutibus* esse meram Valois opinionem (« estimer ») ducit. Schindele [5] porro nil aliud hac de re refert nisi opera Guillelmi esse integrum quid ad artis normam compositum, sed qualem ipse opinetur esse ordinem argumenti non indicat. Haec videntur esse omnia quae usque nunc de systemate in operibus nostri docti adhibito sunt scripta.

1. De dispositione operis.

Cum Valois tenendum est hoc opus in septem dividi partes. Quod ut ex ipso opere probemus, singulas partes tractabimus.

Pars prima, quae est *De trinitate.* — In tract. *De univ.*, I, 3, c. 26 [6] dicitur de esse, quod de Deo essentialiter, de ceteris omnibus participative praedicatur: « declaratum est tibi in prima parte totius sapientialis ac divinalis magisterii », i. e. in tract. *De trinit.*, c. 1, 2. In eodem tract. *De univ.*, I, 1, c. 23 [7] auctor loquitur de sapientia Dei, quae omnia in mundo ordinavit; Deum alium quoque ordinem velle potuisse, quin ipse mutationem ullam passurus esset: « de his autem expedivi me in parte huius magisterii, quae praecedit hanc, et declaravi tibi... i. e. in *De trinit.*, c. 10 et 11. Atque *De universo* nominatur in c. 1 pars secunda, inde *De trinit.* pars prima esse debet. In tract. *De anima*, c. 3, p. 5 [8] « declaratum est, inquit, in prima parte primi sapientialis ac divinalis magisterii » et respicit *De trinit.*, c. 9; in fine vero eiusdem c. 3 dicitur: « declarata sunt... in tractatu primae partis divinalis magisterii capite ultimo singulari de praedicationibus et praedicamentis divinalibus », i. e. *De trinit.*, c. 44, quod caput Le Feron propter amplitudinem partitus est in cc. 44-47 [9]. In *De an.*, c. 7, p. 22 [10]

[1] *Loc. cit.*, p. 379. — [2] *Loc. cit.*, p. 369. — [3] *Loc. cit.*, p. 195 s. — [4] Exemplum habes in codice Carnotensi *De univ.* Cfr. ed. Aurel., vol. 2, suppl. praef. — [5] K. L., *loc. cit.* — [6] I, 794 *b.* — [7] I, 618 *b.* — [8] II, 90 *b.* — [9] Cfr. suppl. praef. — [10] II, 227 *a.*

agitur de anima ad imaginem divinae Trinitatis creata et pergitur: « hoc declaratum est tibi per me in prima parte primi sapientialis ac divinalis magisterii », i. e. *De trinit.*, c. 26. In tract. *De legibus*, c. 24 [1] habetur: « in prima parte theologicae philosophiae evidenter declaratum est, omnem virtutem et omnem potestatem ex prima et universali potentia esse », i. e. *De trinit.*, c. 6 et 7. Ibidem paulo infra [2]: « iam declaravimus in primo tractatu scientiae huius » omnem huius mundi potestatem, quam nisi Deus conservaret, statim in nihilum relapsuram esse, i. e. in tract. *De trinit.*, c. 11. In tract. *De retrib. sanct.*, c. 1 [3] legimus: « numeravimus in tractatu principali de ipso primo principio, quod est Deus benedictus, septendecim quae sunt propria ipsius ac singularia proprietate essentiali... quae quidem numerare non est praesentis propositi, cum (tamen) ad primum ac divinale magisterium evidenter pertineat, i. e. *De trinit.*, c. 6., ubi quidem sedecim tantum attributa enumerantur; attamen illud « trinus », quod heic affertur, non inter illa est, quia in c. 14 tantum tractari incipit ». Quibus ex testibus allatis sine ullo dubio constat tractatum *De trinitate* primam totius operis partem esse habendam. Quod autem verus finis deest, qualis habetur in tractatibus *De univ.*, *De an.*, *De sacram.* [4], et paulo mutata forma in tract. *De virtut. et moribus*, neque unus ex locis ad quos legentes remittuntur, inveniri potest, in illa editione partem ultimam expositionis non contineri credam. Secundum ea, quae in prooemio tractatus *De fide* dicuntur, deberet in ea expositione inveniri conspectus quidam dispositionis totius operis vel saltem expositio de influxu, quem religio in vitam hominum exerceat; neutrum vero reperitur.

Tractatus in editionibus impressis inscribitur *De trinitate*, quae inscriptio etiam in « explicit » codicis Carnotensis habetur. Baumgartner [5] eam argumento haud bene congruere existimat. Ac re vera in ipsa disputatione clare possunt distingui tres partes, quarum nonnisi in altera agitur de trinitate: 1ª de existentia (c. 1-7) et de attributis (c. 8-13) primi principii, 2ª de trinitate personarum (c. 14-43), 3ª de praedicationibus et praedicamentis divinalibus (c. 44-47). Ceterum inscriptio *De trinitate* in nullo eorum quae supersunt operum Guillelmi invenitur, et in uno tantum loco pro hac parte inscriptionem auctor adhibet eamque: *Tractatum de primo principio* [6]. Haec inscriptio tam argumento espositionis respondet quam fini, quem non dogmaticum esse, sed apologetico-polemicum cognoscemus. In catalogis operum Guillelmi, quos Trithemius, Possevino aliique perfecerunt, tum *De trinitate* tum *De primo principio* enumerantur; neque vero duplex tale opus notum est. Ac ne Valois quidem, quamvis copiose de codicibus referat, illorum tractatuum facit mentionem. Videtur igitur agi de duabus eiusdem operis inscriptionibus, quarum alteram tantum adhibere ius est.

[1] I, 69 *b*. — [2] I, 73 *a*. — [3] I, 325 *a*. — [4] Qui finis heic re et verbis congruit cum fine quem Innocentius III in conclusione prologi tractatus *De S. Altaris myst.* scripsit. — [5] *Erkenntnisslehre Wilhelms v. Auvergne*, p. 2. — [6] *De retrib.*, c. 1, I, 325 *a*.

Pars secunda, quae est *De universo*. — Hic tractatus in ipso capite primo[1] (quod ex ipso argumento ad prooemium pertinere constat) nominatur secunda pars: « et est pars secunda primi sapientialis ac divinalis magisterii ». Valois hunc tractatum, qui 500 fere paginas « in folio » continet, habet pro 2-4 parte totius operis. Quamquam ad hoc probandum commemorat c. 24 tractatus *De legibus*, ubi certe de tractatu *De universo* tamquam de quarta parte sermo est, — ipsum textum, quem caute utpote inutilem non affert, statim perpendemus — tamen praecipua ita agendi ratio videtur esse, quod nesciebat quosnam tractatus in spatio inter secundum et quintum tractatum poneret. Ceterum eius opinio refutata erit, ubi primum quis probaverit vel illam partem: I, 3, quam tertiam ducit, a Guillelmo partem secundam, vel illam: II, 1-3, quam pro quarta habet, partem secundam dici. Atque utrumque ita se habet. Guillelmus enim in tract. *De anima*, c. 7, p. 6[2] « debet igitur, inquit, reminisci hic eorum, quae audivisti in tractatu secundo primi sapientialis ac divinalis magisterii in capitulo de veritate ». Licet vero in tract. *De univ.* multis in locis de veritate sermo sit, tamen, quoniam de explicatione notionis aequivocae vocis veritatis agitur, scriptor in animo habuisse videtur I, 3, c. 26, ubi notio illa plene consideratur. Insuper in tract. *De anima*, c. 5, p. 2[3] dicitur de « intelligentia agenti » philosophorum arabicorum ut auctrice animae humanae: « quae audivisti per me in secunda parte primi sapientialis ac divinalis magisterii videlicet in tractatu de intelligentiis et in capitulo singulari de hac, de qua agitur hic intelligentia » i. e. *De universo*, II, 1, c. 19. In tract. *De anima*, c. 5, p. 8[4] agit de origine animae humanae. « Quidam vero erronei, inquit, quos gens christianorum non immerito gladio et igne prosequitur, posuerunt eas esse daemones incarceratos, de quibus non est dubium quin in coelo creati fuerint et inde postmodum deiecti, et de hoc multum audivisti in *tractatu secundo* primi sapientialis ac divinalis magisterii », i. e. *De univ.*, II, 2, c. 47 ss., et locum proxime praecedentem, quo tract. *De univ.*, I, 2, c. 13 respicitur, cum priore complectitur hoc uno verbo: *in praenominato tractatu*. Quibus ex textibus certissime constat Guillelmum totum *De universo* tractatum ut partem secundam sui operis habuisse. At huic opinioni repugnare videtur textus ille a Valois ex tract. *De legibus*, c. 24[5] commemoratus, ubi agitur de spiritibus, quos veteres sidera incolere putabant, eorumque nominibus: « Quid autem habeat veritas de his, videlicet utrum unicuique coelo sint proprii spiritus habitatores vel praesidentes, et utrum nomina sint eadem vel possint esse... disputare et perscrutari praeter intentionem est praesentis tractatus et *ad quartam partem* scientiae divinalis philosophiaeque sapientialis proprie pertinet et propter hoc omnia huiusmodi eiusdem (i. e. *eidem*!) tractatui reservamus ». Nec dubium esse potest, quin hic locus respiciat tract. *De univ.*, ubi I, 1, c. 44 sermo est de animabus hominum et de angelis, qui coela incolunt, I, 3, c. 28-30 de anima mundi, quam Plato docuit, c. 31 praecipue de propriis spiritibus sidericis. In II, 1, c. 1, ubi de nominibus istorum spirituum

[1] I, 1, c. 1. — [2] II, 211 *a*. — [3] II, 113. — [4] II, 124 *b*. — [5] I, 76 *a*.

se locuturum dicit, eadem fere habes verba quae in loco laudato tractatus *De legibus*; ipsa expositio sequitur in II, 3, c. 12. Sed cum in II nullo alio loco spirituum coelestium redeat mentio, — etenim in II, 1 exponitur doctina de intelligentiis — locus supra citatus quoad utrumque membrum ambas partes principales tractatus *De universo* respiciat oportet, idquod opinioni Valois nullo modo utile est. Illud « quartam » igitur textus citati errore alicuius excriptoris exortum videtur.

Qua externa testificatione omissa, interna quoque compositio tractatus *De universo* partitioni, quam Valois proponit, repugnat. Materia extensae dissertationis est *Universitas creaturarum* (I, 1, c. 1). Ex permultis quae tractantur relationibus maiorem sibi vindicat gravitatem relatio ad primum principium. Omnis expositio dividitur in duas partes principaliores: I, *De universo corporali*, II, *De universo spirituali* (cfr. II, prooem.). Utraque trinas habet partes, quarum singulae in multa capita dispertiuntur: I, 1:65; I, 2:50; I, 3:33; II, 1:46; II, 2:163; II, 3:26. Qualem divisionem, non illam quadripartitam, quam Le Feron in codice Carnotensi inveniri affirmat, Guillelmum intendisse ex I, 2 prooem. et ex II, 3 prooem. clare elucet.

In I, 1, c. 2-10 agitur de unitate primi principii, c. 11-16 de unitate universi, c. 17-65 de origine universi: utrum per emanationem an per creationem; de doctrina de verbo et intelligentia prima (c. 31), de hexaemero et cosmogonia neoplatonica, de coelo siderico, de paradiso, de purgatorio, de igne inferno...

In prooemio I, 2 haec partitio proponitur: 1° utrum universum quoad terminum a quo sit temporaneum an aeternum; 2° de cura et gubernatione universi et de earum negatione per philosophiam platonico-arabicam; 3° utrum praesentis status mundi fiat finis; quinam finis, utrum sit processus semper de novo incipiens necne; idem dein quaeritur de genere humano eiusque statu tum animae tum corporis. Initium ipsius dissertationis est de notionibus aeternitatis et saeculi, deinde agitur de aeternitate mundi. In c. 13 sequitur doctrina platonica de praeexistentia animae, in c. 14 inquiritur doctrina Pythagorae quoad transmigrationem animarum, in c. 16-18 de doctrina iterati processus mundi, in c. 19-37 de resurrectione corporum hominum ad gloriam vel ad damnationem, et de relatione corporum ad beatas animas, in c. 38-50 de renovatione ceterorum corporum et vitae animae humanae et de iudicio universali.

Secundum prooemium, in I, 3 agitur de « gubernatione universi corporei et maxime quantum ad res humanas et ipsos homines » idque: 1° utrum creator veram adhibeat curam tum singulorum tum universi, non tantum, ut volunt Neoplatonici, supremi ordinis creaturarum (exponitur haec quaestio in c. 1-4, postea vero saepissime ad eam reditur); 2° utrum creator veram curam adhibeat quoad malum, sub quacumque specie hac in terra appareat; utrum directa mali causa Deus sit; porro de fato, de parcis; quomodo libertas hominis se habeat ad has potestates (c. 5-33). Cum I, 3 iam in dispositione prooemii I, 2 indicata sit eaque ut membrum alterum et nonnisi

propterea quod tertium membrum, ut quod adeo connexum sit cum doctrina de transmigratione animarum, antea iam pertractabatur, tertio demum loco exponatur, patet hoc membro, secus ac Valois existimabat, cum I, 2 unum quid completum effici. Neque igitur illud pro se solo sumptum ut pars totius operis considerari potest.

Dispositio II, 1-3 integritatis causa breviter declaranda est. Si II, 1, c. 1 (quod caput ad prooemium pertinet) sequeris, auctor in tribus partibus doctrinam de spiritibus exponere intendit. In prima parte exponitur doctrina « intelligentiae spoliatae et abstractissimae a materia ». Accurate explicatur et refutatur doctrina emanationis « aristotelico »-(neoplatonico)-arabica, praesertim doctrina intelligentiarum, etiam intelligentiae agentis. Opponit scriptor huic doctrinae quid de ideis docuerit S. Augustinus, qui intelligentiis vim creatricem inesse posse negat. Item doctrina mere platonica de ideis diserte refutatur. Post has disputationes magis negativas in 2ª et 3ª parte auctor de spiritibus, qui vere sint, agere sibi proponit [1], idque in 2ª parte de calodaemonibus vel, ut christianus loquar, de angelis bonis, in 3ª parte de cacodaemonibus sive de angelis malis. Et sermo erit de eorum speciebus, differentiis, potestate, muneribus, nominibus et quidem hoc ordine: 1° de eorum natura et essentia; 2° de proprietatibus et sortibus; 3° de relationibus ad homines (de operibus magicis, percontationibus, « miraculis » et quae sunt similia). Notandum est in II, 2, c. 5, c. 77 et II, 3, prooem. iterum accuratas indicari partitiones.

In II, 2 disputatur de angelis et quaeritur: c. 1-4 utrum re vera sint spiritus (quod affirmatur ut postulatum ab integritate rerum creatarum); c. 5-17 quae sit eorum natura: negatur compositio ex materia et forma; affirmatur individualitas et differentia numerica; c. 18-76 quaenam sint vires naturales et proprietates: de cognitione spirituum in se spectata et ut principio creationis vel generationis aliorum spirituum, de relationibus ad mundum corporeum et ad assumpta corpora in quibus se manifestant; c. 39 est de existentia cacodaemonum « contra Aristotelem »; in c. 47 de malo in mundo spirituali disputari incipitur (etiam angelos malos quondam bonos fuisse); de peccato superbiae Luciferi aliorumque angelorum; in c. 64 de bonis angelis disseri pergitur: quomodo res individuas ac mundum corporeum cognoscant, quomodo se habeat eorum voluntas ad motum corporum; c. 77-108 de habitatione et motu calodaemonum; c. 109-150 de muneribus et dignitatibus (qua in parte saepissime et amplissime citatur Ps.-Dionys., *De coel. hier.*); c. 151-163 denique de eorum relatione ad homines: quomodo eos illustrent, excitent, tueantur.

II, 3 est de angelis malis; quorum cum natura, ut quae sit eadem ac bonorum et peccato tantum corrupta, iam exposita sit, restat ut agatur: de corruptione proprietatum naturalium (c. 1-4), de eorum differentiis, ordinibus potestate (c. 5-12), porro quomodo molesti sint hominibus (c. 13-17), quid sit de divinationibus; qua occasione disseritur, quid de cognitione humana

[1] Cfr. II, 2, prooem.

docuerint Plato aliique (c. 18-21), quid vulgus de operationibus magicis et apparitionibus narret (c. 22-24), de daemonibus incubis, succubis aliisque (c.25).

Inscriptio huius amplissimi tractatus *De universo creaturarum*, quo Guillelmum ipsum uti audivimus [1], argumento plane respondet. In prima parte principali de homine quod ad corpus disserte agitur. De anima quoque, quae secundum sententiam platonico-augustinianam ad universum spirituale pertinet, saepius et permultum audimus in secunda parte principali. Neque tamen de industria neque eo modo, qui gravitate illarum quaestionum, quae tunc temporis de individualitate, immortalitate, de cognitione et quae sunt reliqua agitabantur, conveniat, de anima disseritur. Quod in speciali tractatu esse futurum ex tract. *De universo,* II, 3, c. 3 [2] comperimus.

PARS TERTIA, quae est *De anima.* — Hunc tractatum in grande illud opus Guillelmi redigere est contra sententiam a Valois et Schindele prolatam. Hic, cum nullas rationes afferat [3], illum sequi videtur. Ac ne is quidem, praeterquam quod propter suam partitionem operis tractatui *De anima* nullum spatium relinquit, veram rationem affert. Psychologiam, inquit, « Guillelmus inter scientiam divinalem non computavit, sed solummodo de virtutibus et vitiis in septima eius parte disserit [4]. Cum vero in nota quoad prologum tractatus *De anima* Guillelmus videri postea mutasse suam sententiam dicatur, tractatus *De anima* tamen ad scientiam divinalem computandus esset. Ac profecto rem ita se habere omnimoda claritate docemur prologo istius tractatus: « qui scientiam de anima aliis scientiis annumerant, eamque unam de undecim partibus philosophiae naturalis esse dixerunt atque scripserunt, non arbitror eos idipsum sensisse de ea, quae de anima humana specialiter ac per se est scientia: nobiliores namque atque sublimiores dispositiones ipsius, quas in ipsa huiusmodi scientia perscrutari et declarare intendo, supra naturam sunt et supra res omnes naturales ». Et rationem hanc affert: Hominem naturalem cognoscere non posse animam ad imaginem Dei esse creatam (quam cognitionem nos per solam revelationem habere). Iam vero unam eandemque scientiam de imagine et de respondenti veritate, de re sive de exemplari et de respondenti similitudine edocere. « Cum igitur, pergit, cognitio creatoris quae per philosophiae vias acquiritur, solius sit primi sapientialis et divinalis magisterii, erit ex necessitate cognitio imaginis et similitudinis suae pertinens ad idem magisterium solum ». Neque accuratius scriptor quid intendat declarare potest. Deinde c. 6, p. 22, ubi immortalitatem animae probat, demonstrationes « per probationes divinales », i. e. ex iustitia, sapientia aliisque Dei attributis « ad sublimem sapientialemque theologiam pertinere » affirmat. Tandem, etsi clarissimi illi textus non adessent, tractatum *De anima* ad totum opus annumerandum esse iam alio ex fonte sufficienter constaret: 1° ex eo, quod, ut iam supra diximus, de anima in tractatu *De universo* ampliore ratione non disseritur; 2° quod auctor expresse commemorat tractatum futurum, in quo quaestiones anthropologicas

[1] I, 1, prooem. — [2] I, p. 1018 *b.* — [3] K. L., *Loc. cit.* — [4] *Loc. cit.*, p. 196.

in tractatu *De universo* nondum perpensas sese explicaturum esse promittit [1]; 3° ex ipsa totius operis dispositione, in qua quoad ordinem systematicum, si tractatus *De anima* deesset, membrum necessarium desideraretur. Quibus perpensis nunc quaeritur, quonam loco operis ponendus sit tractatus *De anima*. Eum tertiam esse partem iam diximus, sed locus, quo id expresse et directe probetur, non est. Quamquam enim bis in tractatu *De anima* tractatus *De universo* nominatur pars praecedens, tamen hoc, si similes locos confers, tam chronologicus ordo quam systematicus significari potest. Ac re vera tractatum *De anima* post *De universo* conscriptum esse videbimus. In c. 5, p. 8 tractatus *De anima* [2], ubi sermo est de doctrina Platonis quoad praeexistentiam animarum, dicitur: « audivisti in tractatu praecedente istum (i. e. *De univ.*, I, 2, c. 13) et in c. 5, p. 12, ubi agitur de utilitate pugnae interioris animae: iam tibi responsum est pluries in aliorum tractatuum capitulis, specialiter autem in tractatu, qui praecessit istum, in capitulo videlicet de providentia et gubernatione universi (i. e. *De univ.*, I, 3) ». Si haec tertia pars, id quod postea perpendemus, prius quam reliquae eiusdem tractatus partes scripta fuisset, hic textus intentum probaret; sed non habemus, cur illud iure affirmemus. Quamquam priori textui laudato ex ipsa ratione tractatus *De univ.* ad tractatum *De trinit.* textus adest parallelus, qui ordinem systematicum indicat [3], tamen alia ex parte in tractatu *De virtut.*, c. 9 [4] quoad tractatum *De fide* eadem vox « in praecedenti tractatu » certissime pro ordine chronologico adhibetur. Ex his igitur textibus nihil certi concludi potest. At id quod illis probabile fit, ex dispositione totius operis concludamus necesse est. Dissertatio enim de origine universi a primo principio instituta per tractatum *De anima* absolvitur. In iis quae sequuntur de reditu universi in vita morali et supernaturali animae ad creatorem agitur. Ita si rem consideraveris, dictis consentias oportebit.

De ipsa tractatus *dispositione* in prologo disserta fit explicatio. In sex *capitulis*, quae per *partes* dividuntur, quaestiones psychologiae tunc maxime agitatae exponuntur: in c. 1 agitur de demonstratione existentiae animae individualis; in c. 2 de eius essentia: affirmatur simplicitas integralis; in c. 3 de partibus ipsius compositionis: tenetur simplicitas essentialis, negatur distinctio realis inter materiam et formam, inter essentiam et potentiam; in c. 4 quaeritur, utrum una an plures sint animae in homine, speciatim in statu embryonali; in c. 5 quaenam sit origo animae: utrum per generationem an per traducem an per creationem oriatur; in c. 6 de eius statu in corpore utrum hic ei sit naturalis an ipsa aliis ex causis in corpore sit inclusa; haec inquisitio quodammodo contra Aristotelem est; iam in praecedenti capitulo immortalitas tractari coeperat, cui rei plus quam quadraginta partes attribuuntur; in c. 7 videmus, quomodo se habeat ad creatorem, quae sint eius facultates et summa perfectio: haec in aeterna beatitudine coelesti constare dicitur.

[1] II, 3, c. 3. — [2] II, 124 *b*. — [3] *De univ.*, I, 1, c. 23; videsis supra, ubi de tract. *De univ.* egimus. — [4] I, 124 *b*.

Inscriptio tractatus, si ipsum Guillelmum sequeris, est *De anima* [1]. Veteres catalogi Trithemii aliorumque hanc inscriptionem non habent, sed *De animabus humanis*. Cum alium tractatum, qui est de immortalitate animarum humanarum non indicent, quaeritur quemnam tractatum respiciant. Iam vero in tractatu *De rhetor. div.*, c. 1 [2], hoc legitur: « tibi vero declaratum est per me et in tractatu *De actibus humanis* et in tractatu de virtutibus et moribus quasdam scientias virtutes esse sicut prudentiam et quasdam alias, insuper et omnem virtutem sapientiam esse, quod est dicere sapidum sive saporans scientiam... ».

Ex hisce locis indicatis alter respicit tractatum *De virtutibus*, c. 3 et c. 11. At quemnam tractatum respicit prior locus? Etenim tractatus, qui inscribitur *De actibus humanis*, nusquam citatur et plane ignotus est. Videtur esse falsa declaratio abbreviationis alicuius, quae pro tractatu *De animabus* adhibebatur, ac revera in c. 3, p. 18 tractatus *De anima* disserte agitur de illa quaestione quomodo omnis virtus sit « sapida ». Hisce igitur tractatum *De anima* eundem esse quem tractatum *De animabus humanis* ac simul a Guillelmo ipso conscriptum esse probatum est.

Pars quarta, quae est: *Cur Deus homo*. — Qui tractatus quin ad grande opus, de quo agimus, pertineat nullum potest esse dubium. Quamquam ex nullo loco hoc directe usque nunc probare possum, tamen textum quendam afferendum putavi. Namque in tractatu *De sacr. euch.*, c. 2 [3] sermo est de triplici Christi munere: sacerdotis, interpellatoris, medici, et dicitur: « declaravimus supra in tractatu, quem vocavimus *Cur Deus homo* ». Atque praeterquam quod usu illius vocis « supra », si rem logice consideramus, ille tractatus ad idem opus pertinere supponitur, istam vocem speciatim in Guillelmi operibus in hoc tantum sensu adhibitam inveni. Itaque talem usum in hoc casu supponere fas est. Accedit quod in hoc tractatu eadem methodus quae in reliquo opere adhibetur. Quanti momenti haec ratio sit, infra videbimus, ubi finem et methodum totius operis exponemus. Id unum heic adverto, quod vel ex ipso modo disserendi alterum tantum ex duobus *De poenitentia* tractatibus ad nostrum opus annumerari posse certissime probatur. Tertia ratio repeti potest ex opere Nicolai Ambiani, quod inscribitur *De arte catholicae fidei* [4]. Namque hoc opus ex dispositione et methodo, non item ex modo exponendi valde mathematico, directum exemplar nostri operis existimandum est. Huius operis dispositio secundum prologum et ipsam confectionem haec est: *5 igitur libris* hoc opus distinctum est: 1^{us} agit de una omnium causa, i. e. de uno eodemque trino Deo; 2^{us} de mundo, angeli et hominis creatione et arbitrii libertate; 3^{us} de filio Dei incarnato pro homine redimendo; 4^{us} de

[1] *De anim. prol. et de univ.*, II, 3, c. 3. — [2] I, 336 *b*. — [3] I, 435 *a*. — [4] Alii non tam iusta ratione auctorem huius operis habent Alanum ab Insulis; cfr. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, 452 ss.; etiam Cl. Baeumker, *Allg. Geschichte der Philosophie*, in « Hinneberg, Kultur der Gegenwart », I, 2 Aufl., p. 377. Textum ipsum videsis P. L., 210, 595-618.

sacramentis ecclesiae; 5^us de resurrectione mortuorum. Haec partitio sub omni respectu operi Guillelmi respondet, illud tantum interest, quod hic secundum et quartum Nicolai librum iterum bipartitur. Pars media vel ipsum centrum utriusque operis est expositio de Verbo incarnato, quae tota est ad mentem et cogitationem Anselmi. Nec casu factum esse puto, quod omnia tertii libri *Artis cath. fidei* capita in opere Guillelmi inveniuntur. Hic tractatus magis « philosophice » exaratus in utroque opere vinculum logice necessarium est, quo priorum partium veritates rationales — quas inter uterque auctor trinitatis quoque doctrinam ducit, — cum revelatis veritatibus posteriorum partium coniungantur. Eo quod tractatum hunc ad totum opus pertinere probavimus, simul eum considerari debere ut quartam partem constat.

Textus tractatus qualis in editionibus habetur, non completus esse videtur. Etenim quamquam novem loci, ad quos in aliis tractatibus nos remitti inveni, omnes verificari possunt, tamen: 1° formale exordium et finis deest: incipit enim tractatus: *Ponam ad hoc quattuor radices virtutis nostrae appetitivae;* licet illud « ad hoc » referri possit ad inscriptionem « Cur Deus homo », tamen tale exordium alienum est nec consuetudini Guillelmi respondet; 2° Le Feron (ed. Aurel., 1674, t. II, suppl. praef.) dicit codicem Carnotensem decem capita continere, cum tamen in editionibus novem habeantur; 3° codex Vindob. Palat. 4203, fol. 204-214 [1] hunc habet finem: « ex quo per locum a proportione sequitur », i. e. ed. Aurel., c. 7 [2] et exscriptor pergit: « de libro Cur Deus homo magistri W. P. plura non devenerunt ad manus meas de quibus habuissem locum copiandi »; in hoc ergo codice minus habetur quam in ipsis editionibus; 4° tractatus absolute et pro sua gravitate multo brevior ceteris est. Sed cum ea pars quae in editionibus continetur, nullam afferat dispositionem, quaestio ista discerni non potest, nisi codices accuratissime ad regulas artis criticae explorati fuerint.

Dispositio tractatus haec est: Ex miseria intellectuali et morali ad peccatum originale in sensu peccati originantis et originati concluditur (c. 1-4). Dein ex triplici peccati charactere: inoboedientiae, avaritiae, superbiae, et ex necessitate reconciliationis et medicinae inde orienti, quippe quae indigeat munere sacerdotis, interpellatoris, mediatoris, incarnationem necessariam fuisse colligitur (c. 5-7). Postquam in c. 8 auctor breviter disseruit, cur ipsum Dei filium hominem fieri oporteret, incipit de difficultatibus disputare, quas Saraceni, Iudaei, haeretici proferre solebant (c. 9).

Tractatum ab ipso Guillelmo *Cur Deus homo* inscriptum esse, ex locis, ubi tractatum laudat, elucet. Inscriptio ipsa ex Anselmi operibus desumpta est.

Pars quinta, quae est *De fide et legibus*. — Pro hac parte et pro sequentibus expressos habemus textus. Prooemium tractatus *De sacramentis* hoc

[1] Cfr. M. Denis, *Codd. mss. theol. bibl. Palat. Vindob. lat.*, I, 2, p. 1338. — [2] I, 562 *b* G.

habet initium: « cum inter sapientiales spiritualesque scientias, quae divinae seu divinales vocantur, scientia de vera religione et fide, quae fundamentum illius est, et de sinceritate cultus, qui solus deo altissimo acceptus est, ac de legibus ac ritibus et sacris *quintum locum* obtineat et quinto loco sit tractanda, docenda atque discenda... » [1]. Dein in tractatu *De virtutibus*, c. 3 [2] legimus de scientia ut virtute: « in parte ista diximus, in quinta parte tractatus totius, videlicet in capitulo de fide » et ibidem de eadem quaestione [3]: « didicisti in tractatu quinto et in capitulo de fide ». Quod, quamquam isti textus nullam patiuntur ambiguitatem, tamen in prologo tractatus ipsius dicitur: « in ordine sapientialium divinaliumque scientiarum istam divini cultus veraeque religionis scientiam... *primum locum* obtinere, primae ac theologicae philosophiae prima pars declarat atque certificat », illud « primum » ex errore exscriptoris ortum videtur, et in textu primitivo legebatur eo loco aut « quintum » aut « primarium », quo utroque modo legendi res bene explicatur. Ceterum his explicationibus omissis « primum » genuinum esse atque idem esse potest ac « primarium » [4]. Ambiguitate illius « primum » editores videntur esse adducti, ut in editionibus hunc tractatum primo loco ponerent. Praeterea duos separatos tractatus in hac dissertatione contineri putabant, id quod tum communi prologo et eius argumento, tum multis locis, in quibus ad hunc tractatum ut unum advertitur, repugnat.

Dispositione tractatus dividitur in partes duas, quae omnino cum duobus editionum tractatibus conveniunt. Partitioni in prooemio indicatae ipsa pertractatio respondet. In tractatu *De fide* disseritur: 1° de notione virtutis fidei et comparatur haec virtus cum disciplinis philosophicis (c. 1); 2° de necessitate unicae fidei et de causis errorum et originis haeresium; 3° de valore et merito fidei apud Deum; 4° de motivo fidei quod maxime opponitur credulitati (c. 2); 5° de fide ut fundamento verae religionis et veri cultus, ubi duodecim fidei articuli per tria membra exponuntur (c. 3). Eodem modo tractatus *De legibus* dividitur in quinque partes minores: 1° de definitione et partibus subiectivis notionis (c. 1); 2° agitur de vera lege sive de lege veritatis et de « evangelio aeterno » (respiciuntur haereses illius aetatis); leges veri nominis non esse legem mosaicam Iudaeorum, licet instituta eius ex ipsa historia utilia fuisse ostendi potest (quoad hanc rem auctor sectatur tertiam partem « *doctoris perplexorum* » Maimonidis) (c. 1-17), multo minus legem mohamedanam utpote continentem res tam ridiculas et tam insanas (c. 18-19); 3° quid philosophi de discrimine harum legum sentiant: haec pars est contra religiosum indifferentismum haeresium illa aetate vigentium (c. 20-22); 4° refutantur errores religiosi quoad legem: agitur de idololatria in genere et de decem eius speciebus, de sacris ritibus et sacrificiis (ibi defenditur sacrificium veteris testamenti) (c. 23-27); 5° determinantur vera (i. e. spiritualia) sacrificia et ritus sacri (c. 28-29).

[1] I, 407 *a*. — [2] I, 113 *a*. — [3] I, 116 *b*. — [4] De mentione quae hic fit tractatus *De trinitate*, supra in hoc explicato tractatu egimus.

Inscriptiones ab ipso auctore paulo inter se distinctas adhiberi ex multis locis patet, quos infra afferemus. Etenim aut partes tantum principaliores: *De fide et legibus*, aut sensum singulorum membrorum nominantur: de fide et lege atque legibus et sectis.

PARS SEXTA, quae est *De sacramentis, sacramentalibus et iustificationibus.* — Textus supra in quinta parte primo loco laudatus, quem ex prologo tractatus *De sacramentis* desumpsimus, ita continuatur: « facile est, manifestum tibi fieri, scientiam de sacramentis et sacramentalibus atque iustificationibus inter sublimes istas nobilesque scientias consequentem locum, i. e. *sextum* ordine rectissimo obtinere ». Sequuntur dein in prologo quattuor dissertae rationes huius ordinis duorum tractatuum, quorum finis cum primo aspectu non clare cognoscatur, varias considerationes excitare valeat. Octo habentur in editionibus tractatus: de sacramentis in generali, de baptismo, de confirmatione, de eucharistia, de poenitentia, de matrimonio, de ordine (hoc ordine tractantur), de sacramentalibus et iustificationibus. De sacramento extremae unctionis speciatim disputare auctor non vult, quia satis in praecedentibus de eo locutus sit; respicit his verbis, quid exposuerit in tractatu *De ordine* et aliquo modo in tractatu *De sacramentis in generali.* Sacramentalibus praeter alia consecrationem episcopalem annumerat. Inter « iustificationes » enumerat orationem, eleemosynas, condonationem fraternam, mortificationes corporis. Cum vero ex his nulla res disserte exponatur, sed unaquaeque leviter tantum attingatur, veteres auctores hunc tractatum non iniuria videntur simpliciter nominare tractatum *De sacramentis.* Prima pars, quae non ab ipso Guillelmo « de sacramentis in generali » inscripta est, re vera nil aliud nisi prologum continet, qui quidem per novem paginas maximae formae extenditur. Le Feron in descriptione codicis Carnotensis in fine tractatus *De fide et legibus* hoc legi refert: « Incipit quoddam prooemium quod secundum aliquos idem Guillelmus composuit. Cum inter sapientiales... », i. e. prologus de quo heic agimus. Et quoad rem et quoad modum loquendi duae partes distinguendae sunt: c. 1, quod de ordine quinti et sexti tractatus esse nuper diximus, ob hanc rem in suo genere singulare est inter Guillelmi scripta; in c. 2 auctor diligenter ex ipsa ratione probare conatur necessariam esse ad cultum Dei fovendum societatem quandam hominum (i. e. ecclesiam) et eo ipso ritum quoque, quo homines in illam societatem assumantur et interne sanctificentur (i. e. baptismum); in c. 3 brevissimo de necessitate et ordine aliorum sacramentorum modo loquendi prorsus diverso agitur. Rationibus chronologicis, quas infra perpendemus, huius diversitatis explicatio praestatur: etenim primum ante tractatus brevis fuit introductio, cuius finis servatur in caput tertium. Postea vero, cum contra consilium inserendi tractatum in grande illud opus, quod habeat characterem apologetico-polemicum, ab aliis quibusdam difficultates quoad res et methodum moverentur, Guillelmus ad has difficultates removendas ampliores primi et secundi capitis expositiones conscripsit.

PARS SEPTIMA quae est *De virtutibus et moribus.* — In c. 1 tractatus *De legibus*[1] Guillelmus numerum quod attinet legum ordinis moralis: « in alio, inquit, tractatu et quaerendus et stabiliendus est videlicet in tractatu de virtutibus et moribus, qui est *pars septima* scientiae sapientialis et divinalis » (i. e. *De virt.*, c. 18, ubi triginta quinque enumerat praecepta). Postea videbimus hunc tractatum non uno eodemque tempore esse conscriptum, sed aliis interruptum laboribus et tractatibus. Quod perfectioni operis damno fuisse, ex defectibus in tractatu *De vitiis,* c. 10 et *De tentationibus*, c. 1, ubi disquisitiones quaedam indicantur, sed non conficiuntur, facile colligi potest. Insuper compositioni systematicae ista res nocuit, nisi forte corruptiones quaedam textus in editionibus in causa sunt.

Numerus expositionum quae ad partem septimam pertinent in prooemio clare indicatur: « postquam claruit ex ordine ipso rerum divinalium atque scientiarum sapientialium scientiam *de virtutibus* et *moribus, de vitiis* et *peccatis* nec non et *de meritis* et *retributionibus* consequentem esse praecedentibus, incipiemus » ... Dein mentio fit expositionis alterius generis de virtutibus, quae secundo loco secutura dicitur. Sex igitur expositiones, quae in nostris editionibus inveniuntur separatae, ut tales de iure considerari nequeunt. Si prologum sequeris, potius tripartitum esse tractatum existimabis: 1° de virtutibus et moribus; 2° de vitiis et peccatis; 3° de meritis et retributionibus. Revera prima pars hunc habet finem (c. 23): « finem faciemus partis primae de virtutibus et moribus », et prologus eius partis quae in editionibus *De moribus* inscribitur, in eadem sententia pergere videtur his verbis: « post haec autem aggrediemur cum Dei auxilio partis huius primae de virtutibus et moribus partem secundam ». Idem concluditur ex tractatu *De retributionibus,* c. unic., ubi tractatus *De moribus* cum tractatu *De virtutibus* dicitur primus tractatus *De virtutibus et moribus.* At in prooemio tractatus *De vitiis* hic tractatus (de vitiis) una cum sequentibus expositionibus de tentationibus, de meritis, de retributionibus *pars tertia* nominatur et in tres partes dividitur: 1) *De vitiis et peccatis,* 2) *De tentationibus et resistentiis,* 3) *De meritis et retributionibus sanctorum.* Quae partitio in ipsa expositione retinetur. Haec subdivisio etiam infertur in tract. *De an.*, c. 5, p. 12, ubi dissertationes de peccato originali pars prima tractatus *De vitiis et virtutibus* nominantur; sed ibi quaerentibus, utrum totus tractatus in tres an duas partes divisa sit, non respondetur. Ipsi argumento potius conveniret divisio bipartita. Quo in casu in prima parte tractarentur quaestiones mere speculativae de natura, divisione, numero etc. singularum virtutum, et, quod aliquo modo cum his connexum est, rationes quibus virtutes sese commendant (i. e. I, 1 et I, 2); in altera autem parte haberes primum, ut fundamentum quoddam, scientificam disquisitionem de peccato originali, deinde vero exponerentur quaestiones magis ascetico-practicae de vitiis et peccatis, de tentationibus et resistentiis, de merito et retributione (i. e. II, 1-3). Sed ampliora quoad divisionem tractatus proponere vanum est, quoniam, donec editio vere

[1] I, 24 *a.*

critica appareat, citationes facere secundum editiones quae nunc praesto sunt cogimur. Quidquid de hac re est, certe sufficiens ratio habetur, cur illud « partem tertiam » in initio tractatus *De vitiis* pro « partem secundam » ex errore dictum esse putemus.

Quia ea quae Ceillier et Daunou *De dispositione* tractatus dicunt, facile errorem producunt, eam breviter exponemus. Sed antea pauca de *inscriptione totius tractatus* eiusque *partium*. Textus quem primo citavimus, habet inscriptionem totius partis septimae: *De virtutibus et moribus*, Valois [1] propter dicta in illis « incipit » et « explicit » novem codicum, proponit inscriptionem: « summa de vitiis et virtutibus ». Sed mihi complura huic proposito adversari videntur. Nam 1° Guillelmus ipse eam inscriptionem numquam adhibet, sed, ut supra dictum est, cum ista inscriptione *Tractatus de vitiis et virtutibus* utitur, nonnisi intendit secundam (vel tertiam) partem principaliorem, quae cum expositione *De vitiis* incipit; quae inscriptio rem bene indicat, cum, si argumentum consideras, solum agatur de relationibus inter vitia et virtutes, de eorum interna connexione, de pugna quam inter se gerant, de retributione pro eo, qui virtutem sectatus sit. Hisce respondent inscriptiones partium inferiorum. Primam quod attinet ipse dicit: « inscripsi de vitiis et peccatis » [2]; altera ubique dicitur « de tentationibus et resistentiis »; tertia « de meritis et retributionibus sanctorum ». Haec tertia pars in editionibus sine ulla ratione et contra omnes locos, in quibus commemoratur, iterum in duas separatas partes dividitur. 2° Guillelmus tractatum de virtutibus partem primam tractatus de moribus et virtutibus nominat [3], id quod plane congruit cum inscriptione iam nominata « de virtutibus et moribus » pro toto tractatu. Si rem absolute consideraveris, forsitan dixeris heic respici bipartitam primae partis principalioris divisionem, de qua supra sermo fuerit; at hoc non licet, quia saepissime aequivalenter dicitur: *in prima parte tractatus istius* idque intra secundam (vel tertiam) partem principaliorem. 3° Si [4] quis sequeretur ea quae Valois voluit, potius supponenda esset inscriptio « de virtutibus et vitiis », licet ne haec quidem inscriptio ipsi argumento responderet, quia pars quae est de vitiis multo minor est. 4° Nullo modo inscribi potest: *Summa* de vitiis, tum quia auctor ipse respicit proprias expositiones antea a se conscriptas, quae ad talem summam pertinere deberent: e. g. « de bono et malo » [5], « de dono scientiae » [6], « de octo beatitudinibus » [7], tum quia de peccato actuali, eius natura, divisione etc. nihil fere dicitur. Insuper Ioannes de Rupella in prooemio suae *summae de vitiis*, quae certe post hunc Guillelmi tractatum composita est, usque ad sua tempora nonnisi *confuse, inordinate, diminute* de peccato scriptum esse affirmat [8].

[1] *Loc. cit.*, p. 163. — [2] *De anima*, c. 5, p. 11. — [3] *De tentat.*, c. 1; I, 297 *a*. — [4] Ita *De vitiis*, c. 5 et 9, *De tent.*, c. 1 et 3 (bis), c. 5, *De merit.*, c. unic. — [5] Citatur in *De virt.*, c. 15, *De vit.*, c. 1, *De retrib.*, c. unic. — [6] *De virt.*, c. 11. — [7] *De virt.*, c. 12. — [8] Cfr. PARTH. MINGES O. F. M., *De scriptis quibusdam Fr. Ioannis de Rup. O. F. M.* in « Arch. Franc. Hist. », 1913, p. 610 s.

Quibus rationibus adductus puto retinendam esse inscriptionem: « De virtutibus et moribus ». Etenim haec inscriptio saepissime citatur, licet ex his solis citationibus, quippe quae semper primam partem respiciant, res nondum probata sit, nisi simul eas contuleris cum eo textu, quem supra primo loco indicavimus. Prima pars in editionibus inscribitur: « De virtutibus ». Sed secundum c. 12 « De virtut. » [1] accuratius diceretur: « De virtutibus in universali ».

I, 2 in editionibus dicitur: « De moribus »; quam inscriptionem, etiamsi parum diligenter illum tractatum legeris, non esse convenientem facile intelliges. Aliquam rationem forsitan habeas, quod permulta de moribus tunc temporis Parisiis vigentibus narrantur; verum editores ipsi mere externam divisionem inscriptionis *De virtutibus et moribus* fecisse videntur. Guillelmus ipse hanc partem pluries nominat *Tractatus De operibus et mirabilibus virtutum* [2]. Iam Valois [3] dicit modum exponendi, quo nempe virtutes ipsae sese commendantes describuntur, ante Guillelmum ab Alano ab Insulis (m. 1202) adhiberi in opere, quod *Anticlaudianus* inscribitur. Adiicio satis constare Guillelmum, cum ipse Alanum commemoret [4], directe ab eo dependere. Isto modo exponendi et Hildegardis, Abatissa Bingiensis (m. 1179), in *Libro vitae meritorum*, quem a. 1158 conscripsit [5], et alii auctores utuntur. Quomodo II, 1-3 inscribantur sermo supra iam fuit.

Iam *dispositionem* tractatus aggrediamur. Neque ullum alium in editionibus tam indisposite impressum esse credo quam hunc tractatum. Capitum longitudo tam varia est, ut quin ullo modo res contentae considerentur, alia capita dimidiam paginam, alia duodetriginta paginas « in folio » amplectantur.

I, 1. *De virtutibus in univ.*

A. - *De virtutibus secundum philosophos*, c. 1-9.

1. *De virtutibus consuetudinalibus sive acquisitis* [6], c. 1-9 (p. 117) de definitionibus Aristotelis et Ciceronis, c. 1; de notione boni, c. 2; de natura habitus (utrum sit voluntas an scientia), c. 3; de nominatione virtutis, c. 4-8; de differentia inter habitum et mores, c. 9 (p. 117).

2. *De virtutibus naturalibus* (i. e. de indole ad virtutes), c. 9 (p. 117-129). Exponitur notio aristotelica passionis; moralis non est actus nisi sit actus liberae voluntatis (p. 117-122); de virtutibus intellectualibus et affectivis (p. 123-125); ex affectivis speciatim agitur de amore: de eius notione, divisione, gradibus; quomodo differat a virtute infusa caritatis (p. 126-129).

B. - *De virtutibus theol.* sive *gratuitis* sive *veri nominis*, c. 10-23 (in c. 10 nonnisi praecedentia breviter respiciuntur).

1. *De necessitate;* multis verbis agitur de necessitate gratiae, qui conceptus heic et in sequentibus saepe notioni virtutis aequivalet, c. 11 (p. 130-136).

[1] I, 159. — [2] *De virt.*, c. 11 (I, 144 *a*); *De tent.*, c. 4 (I, 308 *a*), c. 5 (I, 309 *a*). — [3] *Loc. cit.*, p. 214. — [4] *De vitiis*, c. 9 (I, 284 *b*). — [5] P. L., 197. — [6] Cfr. I, 129.

2. *De essentia;* simul accurate inquiritur de virtute supernaturali caritatis, c. 11 (p. 136-142).

3. *De nominationibus;* adhibentur praeter vocem virtutis:

a) *Dona:* de notione doni eiusque differentia a virtute; de numero septenario; de singulis, praesertim de sapientia, disseritur, c. 11 (p. 144-158).

b) *Beatitudines,* c. 12 (p. 158 *b*).

c) *Fructus,* c. 12 (p. 158 *b*-159).

4. *De definitione:* disserte agitur de definitione S. Augustini, c. 12 (p. 159-161).

5. *De partibus* (subi.) *et de speciebus:* de quattuor virtutibus cardinalibus in genere et in specie, c. 12 (p. 161) et c. 13 [1].

6. *De numero:* pertractantur vires apprehensivae, concupisc., irasc. et enumerantur triginta quinque virtutes; in fine quaeritur utrum una sit virtus an plures, c. 14-18.

7. *De comparatione:* gratuitae inter se conferuntur, c. 19, gratuitae cum naturalibus, c. 20, virtutes cum vitiis, c. 21.

8. *De connexione:* de principio illo: qui habet unam, habet et omnes, c. 22.

9. *De intentione et remissione:* de gradibus virtutis.

I, 2. *De operibus et mirabilibus virtutum.* Cum hoc tractatu auctor ad consectandas virtutes impellere intendat, quaestiones scientificae nullae fere inveniuntur. Quod in virtutibus nos allicit, per sexaginta novem paginas « in folio » exponitur. Fides, timor, spes, caritas, pietas (et benevolentia), zelus, paupertas, humilitas, patientia per ordinem pertractantur, et eo ipso partitio tractatus data est. Quod illae ipsae virtutes eliguntur, ex fine totius operis declarandum puto.

II, 1. *De vitiis et peccatis.* Praemittuntur definitiones.

A. - De peccato originali, c. 1-8. Cum sex quaestiones, de quibus scriptor agere intendit, in fine primi capitis clare indicentur et singulae in singulis capitibus exponantur, me eas explicare non oportet.

B. - De vitiis et peccatis actualibus, c. 9 11. Quod ad divisionem remittimur ad *De virt.*, c. 15-18, ubi in numerum accurate inquirebatur. C. 9 est de nominibus peccatorum, c. 10 tum de quaestione tunc temporis maxime agitata, utrum revera peccari possit, tum de conscientia erronea, c. 11 est additamentum quoddam pro praedicatoribus.

II, 2. *De tentationibus et resistentiis:*

Expositis notione tentationis et quaestione utrum gratia ad resistendum tentationibus necessaria sit c. 1-2, ea quae in prooemio disposita erant, inverso ordine pertractantur: de occultis insidiis diaboli c. 3, de modo et mediis resistendi (de remediis) c. 4, de munere uniuscuiusque virtutis in isto certamine c. 5.

[1] Tres virtutes theologicas, quae contradistinguantur a ceteris, praesertim a virtutibus cardinalibus, non admittit.

II, 3. *De meritis et retributionibus sanctorum:*

1) Notione ac speciebus meriti praemissis tria quaeruntur: 1° utrum gloria viribus naturalibus obtineri possit; 2° utrum possimus apud Deum mereri sensu stricto; 3° quo sensu illud « *ex caritate* » ut condicio merendi intelligendum sit (*De merit.*, c. unic.).

2) Deinde scriptor quid sit gloria aeterna quoad singulas animae facultates explicat, ubi in quaestione de essentia beatitudinis eum S. Augustini solutionem sequi patet. Quaerentem quid sit de aeternitate damnationis remittit ad tract. *De legib.*, c. 21 et 22 et *De univ.*, I, 1 (*De retrib.*, c. unic.).

Quo tractatu compositio absolvitur totius operis, quod plus 1200 paginis « in folio » amplectitur. Neque alias partes esse indagandas vel ex eo apparet, quod auctor unde exierat eodem rediit. Singulae partes maxime disparem habent longitudinem; eas partes quae posterioribus temporibus conscriptae sunt, multo fusius exaratas esse videbimus.

Reliquum est ut quae sit *inscriptio totius operis* colligatur. Quamquam ex textibus allatis inscriptionem, quae semper eadem adhibeatur, nullam adesse, tamen, cum nonnisi verba mutentur, in inscriptionibus adhibitis aliquid commune observari potest. Secundum quod haec vel illa vox praecipua est, 5 species inscriptionum discerni possunt: 1) scientiae sapientiales divinalesque [1], scientia sapientialis et divinalis [2], res divinales atque scientiae sapientiales [3], sapientiales spiritalesque scientiae, quae divinae seu divinales vocantur [4]; 2) philosophia prima ac theologica [5], philosophia theologica [6] philosophia prima [7]; 3) scientia divinalis philosophiaque sapientialis [8]; 4) theologia sublimis sapientialisque [9]; 5) magisterium sapientiale ac divinale [10], magisterium primum ac divinale [11], magisterium sacrum et divinale [12], magisterium divinale [13] ac tandem simpliciter hoc magisterium [14]. Ex chronologia operum Guillelmi inscriptionem, quae est « *magisterium divinale* » a prima parte (*De trin.*) usque ad ultimam (*De an.*) servari videbimus. Insuper ad illam speciem inscriptionum, quae multo saepius ceteris adhibentur, pertinet ac maiore studio post annum 1230 id est... post bullam Gregorii IX, quae est contra usum profane in theologia loquendi, adhibita est; denique omnino fini et argumento operis respondet.

[1] *De fide*, prol. — [2] *De lege*, c. 1. — [3] *De virt.*, c. 1. — [4] *De sacr. in gen.*, c. 1. — [5] *De fide*, prol. — [6] *De lege*, c. 24. — [7] *De univ.*, I, 1, c. 2; cfr. *De trinitate*, c. 25, ubi haec expressio plane ad mentem metaphysicae Aristotelicae adhibetur. — [8] *De lege*, c. 24. — [9] *De an.*, c. 6, p. 22. — [10] *De univ.*, I, 1, c. 1; *De an.*, prol., c. 3, p. 5, c. 5, p. 2, c. 5, p. 8, c. 7, p. 6. c. 7, p. 22; eadem inscriptio, sed « que » pro « ac »: *De univ.*, I, 1, c. 1 et I, 3, c. 26. — [11] *De retrib.*, c. unic. — [12] *De trinit.*, prol. — [13] *De an.*, c. 3, p. 5. — [14] *De univ.*, I, 1, c. 23.

Systematica igitur dispositio totius operis haec est:

Magisterium divinale.

Tract. 1: *De primo principio* (de trinit.),
» 2: *De universo creaturarum*,
» 3: *De anima*,
» 4: *Cur Deus homo*,
» 5: *De fide et legibus*,
» 6: *De sacramentis*,
» 7: *De virtutibus et moribus*.

Quomodo singuli tractatus dispertiantur in praecedentibus satis declaratum est.

Restat ut explicemus quomodo talem connexionem et ordinem inter singulos tractatus intercedere editores fugere potuerit. Hoc nullo modo auctori culpae verti posse ex locis perspicuis, ubi auctor rem significat, cognovimus. Ab his rationibus saltem ex parte repetenda esse videtur eorum inscitia: Ut alibi probatur, Guillelmus non exspectabat dum totum opus conficeretur, sed singulos tractatus, ut primum eos conscripsit, in usum publicum prodire faciebat. Exempla alia singularum partium aliam sortem nanciscebantur, ut raro omnes partes simul invenirentur. Quo fieri potuit, ut primus illius ordinis tractatus, qui est de trinitate, duobus fere saeculis post alios reperiretur ac typis mandaretur. Quomodo ultima omnium operum editio orta sit iam declaravimus. Neque prae certis conditionibus fieri potuit, ut opus systematice disponeretur, neque quisquam usque nunc accessitis omnibus quae praesto sunt auxiliis literariis id conatus est. Praeterea singula tempora, quibus tractatus conscripti et editi sunt, non conveniunt cum ordine supra indicatae dispositionis, id quod postea videbimus; immo quidam sunt tractatus; qui cum prodirent, ne eandem quidem quam hodie extensionem habebant. Denique confectio totius operis per viginti annos durabat; quo fiebat ut, cum pro celeri humanitatis evolutione in priori dimidio saeculo XIII non parva necessitatum utilitatumque exoriretur mutatio, modo huic mutationi respondenti partes posteriores magisterii exararentur oporteret. Qua de causa posteros, quomodo tractatus isti viginti inter sese disposite coniungantur, difficilius cognoscere potuisse facile apparet.

In praecedenti expositione sermo fuit de duobus textibus, qui non adeo bene cum hac dispositione concordent. Uterque textus ad tractatum *De fide et legibus* pertinet. Etenim in prooemio huius tractatus legimus doctrinam de cultu Dei *primum locum obtinere* in scientia « magisterii », et in tract. *De legibus*, c. 24 tractatus *De universo* quarta operis pars dicitur. Sin autem hos textus cum aliis perspicuis locis contuleris, id quod fecimus, eos nullius veri momenti esse facile intelliges. At forsitan quaerat quispiam, an istis locis residua quaedam vetustioris dispositionis postea derelictae remanserint, quae Guillelmus corrigere iam non potuerit, quia hae partes, ubi primum scriptae sint, ad usum publicum devenissent. Quin etiam insignis

ille modus, quo in prologo tractatus *De sacramentis* (de sacr. in generali) tractatui *De fide et legibus* quintum locum totius operis et tractatui *De sacramentis* sextum locum attribuit et rationes ita agendi affert, cum tali mutatione cohaerere cuipiam videri forte posset. At disquisitionibus, quae sequuntur, nos hoc accipere ipsis rebus vetari probabitur, cum isti loci post tractatus *De trinitate, Cur Deus homo, De sacramentis* et post partem quamdam tractatus *De virtutibus* conscriberentur. In praesentia igitur ea quam primo proposuimus difficultatis solutione standum est.

2. De fine et methodo operis.

Quamvis per se huic inquisitioni primus locus debeatur, tamen antea quaenam partes ad opus pertinerent cognoscendum erat. Formam quod attinet nec de lectionibus in scholis habitis nec, quod Le Feron opinatur [1], de perpolita exaratione lectionum postea facta agitur. Namque in c. 3 tract. *De fide* [2] Guillelmus « de virtutibus, inquit, cum multa et varia scripserimus tractatum tamen complere occupationibus et peccatis facientibus nondum permissi sumus ». Dein in tract. *De vitiis*, c. 10 [3] quoad conditiones peccata aggravantes hoc habet: « quoniam autem ista disputantur in scholis latius et etiam saepissime, transimus ad alia ». Opus igitur ut *propria expositio nullo modo in usum scholarum destinata* sumendum est. Quam rem ex ipsis prooemiis singulorum tractatuum accuratius intelligimus. Finis « magisterii divinalis » duplex est: *causa altera est honor et gloria creatoris, qui est finis praecipuus et ultimus.* Neque enim meram causarum cognitionem philosophia praestari, sed etiam agnitionem et gloriam Dei atque perfectionem vitae spiritualis hominis ea intendi. Secunda causa est destructio errorum. His erroribus, qui ab eo impugnantur, toti operi singularis quaedam species imprimitur. Ex descripta singularum operis partium dispositione praecipuos errores iam cognovimus. Peritus lector in eis determinatam historiae ecclesiasticae partem perlustrat eamque ipsorum temporum quibus Guillelmus vigebat. Potiores in quibus explicandis versatur *sententiae* variae sunt et satis clare inter se distingui possunt. Magis theoretice agitur de philosophia aristotelico-arabica et demonstratur, quomodo fundamentis fidei christianae opponatur; quacum philosophia quamdam connexionem internam habere videtur Amalrici pantheismus, qui a. 1210 damnatus est [5]. Sed ne repetam ea quae iam supra adverti et alibi praeclarissime exposita sunt, videsis quoad totum istum motum: P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* I, 2ª ed. (1911), p. 10-23, 28-29. In his ergo quaestionibus explicandis Guillelmus in tribus prioribus operis partibus versatur: in *De trinit., De univ., De anima.* Iam propius ad praxim accedit et quaestiones speciatim christianas de fide et moribus attingit, ubi de erroribus Albigensium agit. De absoluto vel rela-

[1] II, suppl. praef. — [2] I, 15 *a.* — [3] I, 291 *b.* — [4] *De univ.*, I, 1, c. 1; I, 594 *a.* — [5] Cfr. Denifle, *Chartul.*, p. 70, n. 11 et 12; De Wulf, *Geschichte der mittelalt. Philosophie,* übersetzt v. R. Eisler, 1913, p. 180.

tivo dualismo principii mundi, de praeexistentia animarum, quae per materiam ad peccatum adigantur, de negatione personalis immortalitatis et carnis resurrectionis, de christologia ad mentem doketarum, de repudiatione sacramentorum, quae omnes sunt Albigensium doctrinae propriae, etiam atque etiam in operibus Guillelmi redit sermo. Waldensium sive Pauperum de Lugduno est, clericos propter potestatem, divitias, magnificentias, quibus tunc temporis multis scandalo fuerunt, acerrime impugnare; iterum videantur ampliores expositiones quas habet e. g. Hergenröther, *Allg. Kirchengeschichte*, II, 5ª ed. (1913), p. 543-556. Cum fundamenta theoretica istorum errorum saepissime cum philosophia plotinico-arabica conveniant, de utroque motu unico opere disserere Guillelmus facillime potuit. Quaestiones magis practicae, quae vitam moralem respiciunt, in posterioribus operis partibus pertractantur; in eis exponendis Guillelmus non veretur, ne defectus morales illorum temporum reddat manifestos eosque cum laicorum tum clericorum et inferiorum et superiorum cum vulgi tum eruditorum, cum discentium in universitate tum docentium. Testimonia huius rei habes in tractatu *De virt. et morib.*, et plura in tractatu *De matrimonio.* Optime Daunou de hoc: « Tractatus videtur esse conscriptus temporibus, quibus mores valde erant disturbati » [1]. Addi potest iam ex eo solo, quod theologus tali modo loquendi uti potuit, elucere, quam corrupti temporibus istis mores fuerint. Romanos Pontifices omnia quaecumque praesto erant media adhibuisse, ut fidelium mores corrigerent, ut haereses, quibus libertinismus norma vivendi statuebatur, confunderent, ipsa historia ecclesiastica edocemur. At simul eos hac in re, quod sane dolendum est, paululum tantum et tardius profecisse videmus. Etiam Guillelmus narrat fuisse abbates et praelatos qui, cum imprudenti studio incensi plura destruerent quam aedificarent, veram restaurationem retardarent [2].

Itaque ut *his erroribus et corruptelis obviam iret,* ut haereses, quae vi quadam terribili ubique propagabantur, confunderet, ut errantes ad veritatem reduceret, ut fideles ab errore praeservaret: *in hunc finem conscripsit « magisterium divinale ».*

Fini respondet *methodus.* Guillelmum primum illam methodum, qua usus Anselmus res theologicas coeperat pertractare philosophice, ad omnes quaestiones extendisse affirmaverim. In probationibus non auctoritate sed rationibus nititur, non quod auctoritatem parvi aestimet, — etenim in opusculis theologicis, quae ad « magisterium » non pertinent, eam pro primario fonte habet, — sed quia lectores quod sibi fingit, cum auctoritatem despiciant, *hac* via recuperari non posse credit. In prooemio tractatus *De trinitate,* quod ut summaria exhibitio totius operis considerari potest, tres cognoscendi vias distinguit: primam, quae est via prophetica sive per immediatam revelationem, alteram, quae est per auctoritatem sive per oboedientiam fidei, tertiam tandem, quae est *via philosophica* sive per rationes. Secundam pro multitudine fidelium esse affirmat et pergit: « tertius vero est philosophantium et *ex toto*

[1] *Hist. litt.*, l. 18, 368. — [2] *De morib.*, c. 8.

cum ipsis agendum suscepimus, non quia fides, huiusmodi videlicet suasa et exorta probationibus, apud Dominum meritum et gratiam non habeat, sed morem eis gerentes *iuxta consuetudinem eorum satisfacere conabimur...* ». Secundum haec principia inquisitionem de primo principio mere philosophice instituit, imo ipsam trinitatem personarum divinarum vitamque trinitatis intraneam ita probare conatur. Summum ens, causam primam omnis entis, cognoscere et velle debere; summum cognoscere esse sibi conscium esse ac semetipsum cognoscere, id in Deo esse generationem Verbi; ex volendo autem et amando concludit ad Spiritum Sanctum. Tractatus *Cur Deus homo* quasi fundamentum est haec propositio: « nos autem hic non attendimus, nisi inquirere, quid iuris sit de exigentia meritorum humani generis, ut ad Deum redeat et coelestem haereditatem merito peccatorum amissam recipiat [1]. In c. 2 eiusdem tractatus, ubi de pugna inferioris naturae contra superiorem loquitur, unum locum ex operibus Ciceronis et sex textus ex epistolis S. Pauli affert. Dein: « haec autem, inquit, testimonia non ideo adduximus, ut velimus eis inniti aut eis tamquam radicibus ad bonum uti; quoniam non cum eis agimus qui credunt testimoniis scripturarum; sed ut ipsam veritatem fidei, quam quaerimus, ut scriptam monstremus ». Initio tractatus *De anima* [2] Aristotelis definitionem animae affert, sed addit: « non intret autem in animum tuum quod ego velim uti sermonibus Aristotelis tamquam authenticis ad probationem eorum, quae dicturus sum, qui scio locum dialecticum ab auctoritate tantum esse et solum facere posse fidem, *cum propositum meum sit, et in hoc tractatu et ubicumque possum, certitudinem facere demonstrativam,* post quam non relinquitur tibi demonstrationis ullum vestigium ». In tractatu *De sacr. in gener.,* c. 2, affirmat, ad probandam efficaciam et utilitatem sacramentorum quattuor esse vias: 1^am^ *attestatione divinorum miraculorum,* quae ante susceptionem vel in susceptione accidant aptaque sint, quae fidem excitent; 2^am^ *experientia* vitae interioris; 3^am^ *attestatione sacrorum eloquiorum* (i. e. sacrae scripturae), sed per hanc viam duci non possunt qui sacris eloquiis contradicunt et addit hanc tertiam viam nonnullos iam antea et suis temporibus diligenter exaravisse; 4^am^ *viam probationum, per quam incredulos et rebelles* sacris eloquiis atque miraculis adduci ad veritatem salutarem necesse est, *cui insistere Deo ducente intendimus.* In eodem longissimo prologo tractatus *De sacramentis* probare conatur fieri posse, ut hac via res natura sua supernaturales demonstrentur. In hac quaestione sicut in aliis similibus ea utitur probatione, ut semper primum demonstret necesse esse existere cultum qui Deo ipso atque homine, suprema cretura, dignus sit, id quod probat ex principio teleologiae, quod omnes res creatas pervagari affirmat. Duplex illa, quae a S. Augustino originem ducit, consideratio notionis cultus, inquantum nempe dicit colere Deum et colere animam, ei in hac expositione valde utilis est. *In omnibus igitur partibus magisterii divinalis demonstratio philosophica-apologetica praedominatur.* Vel hoc solo criterio sententiam Daunou, qui alterum tractatum *De poenitentia* pro « supplemento » eius, qui

[1] C. 7, I, 565 *b.* — [2] C. 1, p. 1.

est in tractatu *De sacramentis*, habet, accipere plane vetamur; ille enim cum *sacram scripturae auctoritatem et sanctorum doctorum eloquia* (c. 1) ut fontes clare indicat, expositio est dogmatico-moralis.

Modus huius probationis « demonstrativae » pro materia tractata et pro lectoribus mutatur. In tractatu *De trinitate* ad speculationes maxime abstractas ascenditur, quas sequi eo difficilius est, quod haec fidei christianae mysteria cum sententiis neoplatonicis quam proxime fieri possit coniungere intendit. Ipse tales probationes esse difficiles intellectu declarat [1]. Sed in tract. *De universo* argumenta faciliora ac fere vulgaria sese allaturum promittit: « quoniam huius erroris auctores et inventores vulgares h. e. brevis intellectus et paucae exercitationis homines seduxerunt » [2].

Ex methodo apologetica ultro apparet, quomodo se habeat ad *fontes probationum*, qui in disciplina dogmatica adhiberi solent. Daunou sese Guillelmum, si qui ei opprobrio darent, quod patres negligeret, defendere debere ratus, demonstrat eum valde esse peritum in sacra Scriptura et in operibus theologicis, quae tunc temporis praesto erant. At Guillelmum ipsum, cum fini, quem operi suo proponit, sacra Scriptura, patres, theologi fontes probationis non sint, talem defensionem reiecturum esse credimus. Revera talibus textibus eo modo utitur, ut eis nonnisi quae iam alio ex fonte probata sunt illustrentur. Insuper usus valde rarus est, cuius rei exemplum habes in tractatu *De trinitate*, ubi praeter quattuor locos ex Boethii [3] et quinque ex Aristotelis [4] operibus desumptos, quinque tantum loci ex S. Augustini, unus ex Hilarii operibus, complures ex symbolo Athanasiano, unus ex Isidoro afferuntur. Avicennae nominis non fit mentio, sed eius modum loquendi iterum iterumque reperimus. Quamquam in tractatibus *De virtutibus et moribus* et *De sacramentis* textus sacrae Scripturae crebriores inveniuntur, attamen semper illustrandi tantum causa hoc fit. Insuper animadvertisse me puto in expositionibus posteriorum temporum opera philosophica, praesertim Aristotelis et Avicennae saepius expresse nominari, quod ex moribus illorum temporum explicandum videtur. Ex illis qui post patres scripserunt theologis Bedam, Bernardum, Alanum aliosque invenimus; nunquam vero (saltem non nominibus) Lombardus et Hugo a S. Victore citantur.

Fine et methodo *inscriptio* quoque operis determinata est, quae est: philosophia theologica vel magisterium divinale, vel si integra adhibetur: « magisterium primum sapientiale ac divinale », i. e. philosophia rerum theologicarum sive doctrina rerum divinarum, qua in plena inscriptione illo « sapientiale » dignitatem et profunditatem harum rerum efferri ipse Guillelmus in tract. *De virt.*, c. 11 [5], declarat.

Deinde fine et methodo ipsa *materia* determinabatur. Quicunque postea scripserunt, omnes Guillelmum vitam practicam semper respicere agnoscebant. Neque igitur quaestiones mere speculativae, quae nullius erant mo-

[1] *De univ.*, I, 1, c. 2. — [2] Ibidem; his verbis spectat ad errores Albigensium, qui inter vulgus ineruditum valde propagati erant. — [3] *Lib. de hebdom. et de trinit.* — [4] Principia generalia; liber non citatur. — [5] I, 148 *a*.

menti practici pro sua aetate vel pro fine suo in eius operibus inveniri possunt. Hunc modum agendi tum in eligendis circumscribendisque quaestionibus, tum in singulis exarandis partibus adhibet. Inde Daunou [1], qui vituperat, quod in tractatu *De baptismo* nullo modo omnes quaestiones baptismum respicientes pertractantur, quid Guillelmus intenderit plane perperam iudicat. Guillelmus ipse intentionem suam declarat ita de forma sacramentali baptismi disserens: « quoniam de hoc et multa dicta et scripta sunt et statuta, et hoc (est) praeter intentionem propositi nostri, qui hic stabilire tantum sacramenta intendimus ac virtutem eorum et efficaciam erroresque impiorum et incredulorum circa ipsa destruere... inter nos enim et incredulos non de forma baptismi sed de virtute, veritate et efficacia dissensio est ». Revera tres tantum quaestiones in tractatu *De baptismo* exponit, quarum tamen unaquaeque tunc temporis valde agitabatur: 1) de effectibus baptismi eorumque connexione cum signo sacramentali (c. 1); 2) de necessitate fidei (quam ipse affirmat) et de integritate ministri (c. 2); 3) de charactere baptismali, de iure et necessitate baptismi infantium (c. 3). Pari ratione in reliquis quoque sacramentis agit.

Methodo et fine tandem *modus et loquendi et exponendi* determinatur. Sententias adversariorum, quantum potest, sequitur et ubi auctorem non ecclesiasticum invenit, qui fini suo utilis sit, eius sententias suas reddere non dubitat; exempla huius rei habes inter alia in tractatu *De trinitate*, ubi Avicenna utitur et in tractatu *De legibus*, ubi Maimonide. Ex hoc modo sese aliorum sententiis accommodandi magna ex parte repetendum videtur, cur opus eius nec verum nec verborum nec dispositionis eam habeat perfectionem ac perpolitionem, quam in opere tam grandi ac tam amplo optamus. Digressiones enim multae adesse solent, eaedem sententiae saepe repetitae inveniuntur. Quod multis in locis supplementa earum partium, quae iam in aliis tractatibus expositae sunt, adiiciuntur, hoc forte cum ipsius consuetudine opus per partes edendi cohaeret. Partim vero utrumque, i. e. repetitiones et supplementa, ex modo declaratur exponendi, quem ipse intendit. Namque non solum pro electo numero hominum valde eruditorum, sed etiam pro ipso vulgo scribit. Saepius idem fere dicit atque hoc: « et iam nosti, quia ad spiritualia intelligibilia non est via cognitionis et doctrinae, nisi per similitudines sensibilium, nisi forte perpaucis sapientibus; divina autem sapientia non intendit consulere solis sapientibus, sed intentio eius larga est in omnes, qui se ad illam erexerint » [2]. Itemque quod se « probationes demonstrativas » intendere dicit, ad mentem hodiernam nonnisi eo sensu accipi potest, ut appositas comparationes, collationes, similitudines ex vita privata et sociali afferat. Peritissimus est artis exponendi convenientiam alicuius institutionis vel postulationis. Non tam iniuste ei opprobrio dederunt, quod saepius res nimis verbose exponat. Phantasia in afferendis comparationibus et exemplis effrenata est ac lectoris animum valde defatigat. Quamquam in adhibenda methodo disputandi scholastica, non est pere-

[1] *Loc. cit.*, 367. — [2] *De bapt.*, c. 1; *De euch.*, c. p. e. r.

grinus [1], tamen in hoc opere fini, quem sibi proposuerat, non magis utilis erat quam S. Thomae in *Summa contra gentiles*. Alia ex parte periculum illud Guillelmus non effugit quod iis omnibus imminet, qui in exhibendis rebus propriam sequuntur viam; scilicet in crassum realismum incidendi. Istae morum descriptiones et comparationes, licet historiae morum cultusque hominum valde sint utiles, perfectae expositioni, praesertim theologicae non satisfaciunt. Non modo nos hodierni moleste ferimus, quod de rebus venereis cum quoad bona et licita tum quoad illicita saepissime sermo redit, sed ipsi homines saeculi XVI quasdam comparationes « parum aptas » [2] nominant. Inquantum consilio in mores corruptos illorum temporum descenderit vel inquantum ipso statu aetatis illius inconscius affectus fuerit difficile erit diiudicandum.

Cognitis *omnibus* bene ac *comprehensis* Guillelmum inter vere magnos suae aetatis numerandum esse recte nos initio huius expositionis iudicavisse apparet. Consilio eius admonemur de verbis quae Nicolaus Ambianus in prologo « artis catholicae fidei » profert: « ego autem cum viribus corporis non possum resistere [inimicis fidei], tentavi malitiam eorum rationibus impugnare ». Exeunte primo decennio bellorum Albigensium Nicolaus haec verba conscripserat (opusculum dicatum est Clementi Papae III 1187-91); concilium III Lateranense a. 1179 arma contra haereticos capi iusserat. Iam circa annum 1150 S. Bernardus miraculis et sermonibus contra Catharos invectus erat, sed brevi quae assecutus erat perierant. Anno 1205 S. Dominicus cum Didaco, episcopo suo Oxomensi, pugnae contra haeresim sese dedit; varia condidit instituta, quorum ordo Praedicatorum sine ullo dubio, licet non solum contra haereses destinatus esset, longe praestantissimum erat. Qui ordo, finem versus anni 1216 ab Honorio III confirmatus, iam a. 1217 primos socios Lutetias Parisiorum, ad matrem scientiae, misit. Duobus annis post primi filii S. Francisci Assis. Parisios advenerunt. Hic quoque ordo ad reformationem ecclesiasticam promovendam institutus non armis, sed exemplo paupertatis et abstinentiae vim suam exseruit, qua certe plus quam armis obtinebatur. Quintum fere decennium belli ambigui quo Gallia vastabatur inceperat, cum Guillelmus theologiae magister Parisiensis saluti ecclesiae vires suas speciali opere dedere et in eis quae supra cognovimus fundamentis « magisterium » exstruere consilium iniit. Ut iam hoc consilio ita ipsa operis grandi confectione magnitudini animi testimonium perhibetur. Amplissima animi sagacitate quid cogitationi aequalium deesset cognovit; scientia maxima excellens, finis propositi tenacissimus, vigore constantissimo praeditus, opus perfecit. Quod vero alii post eum maiora ac perfectiora excogitaverunt, tamen hoc non fecerunt sine eo. *(Continuatur).*

[1] Cfr. *De vit.*, c. 8 et 10; *De meritis*, c. unic., praeterea quomodo definitiones ad veram scholasticorum normam singulis tractatibus praemiserit. — [2] Cfr. ed. Venetam *De euch.*, c. 1, inscriptionem.

RECENSIONI

BILLOT CARD. LOUIS S. I. — **La Parousie.** — Paris, Gabriel Beauchesne, 1920. — 1 vol. in-12°, de 352 pp. — Net Fr. 9,00.

L'Eĩño Cardinale, il cui zelo fu sempre ardente nel difendere la Chiesa e le sue dottrine dagli assalti dei moderni increduli, non avrebbe potuto tacere dinnanzi allo scalpore, che da alcuni anni si mena con tanta aria di trionfo riguardo al preteso errore circa il tempo della Parusia, quale si vorrebbe veder contenuto nei libri del N. T. Il chiarmõ A. ci mostra invero aver ben ponderato le rovinose conseguenze che i nemici della fede si affretterebbero a cavarne, quali convincere la S. Scrittura, gli Apostoli, anzi Gesù stesso di errore e così « en finir avec la légende de sa divinité... et le réduire aux proportions des autres fondateurs de religions sortis au cours des âges du sein de l'humanité » (p. 10).

Per preservare adunque l'animo dei credenti da così perniciosi errori, intraprese l'Eĩño A. la confutazione dei pretesi argomenti degli avversarii in una serie di articoli pubblicati negli « Etudes » di Parigi durante gli anni 1917-19, articoli fra loro ben coordinati, e che ora, a preghiera dei numerosi lettori, vedono la luce riuniti in questo volume. Ivi viene esaminata la questione del tempo della Parusia come ci si mostra in tutti i libri del N. T., Evangeli, Epistole, Apocalisse, con dottrina e copia di soluzioni abbondantissime. Ben è vero che molte di esse erano già note, ma non per questo restano men buone; nè fine principale dell'esegeta è il metter fuori nuove soluzioni, spesso insufficienti, là dove se ne posseggono delle rette, efficaci, e trasmesseci a volte per lunga serie di anni dallo studio e pietà dei nostri padri; del resto anch'esse nell'egregio volume dell'Eĩño Card. acquistano nuova luce dalla bella unità di vedute e dottrine che in mirabile armonia vi risplende. I nostri lettori potranno giudicare di tutto questo dal breve riassunto che delle materie trattate noi lor presentiamo.

Innanzi tutto, quanto ai Vangeli, fa rettamente notare l'Eĩño A. come in S. Luca ben si distingua la rovina del popolo eletto dalla fine del mondo, specialmente là dove nel cap. XXI, 24, si dice: *Et Ierusalem calcabitur a gentibus donec impleantur tempora nationum*, parole che concordano con quelle di S. Matt., c. XXIV, 14. Adunque fra il primo

ed il secondo evento dovrà passare tanto tempo quanto se ne richiede perchè il Vangelo possa esser conosciuto in tutto il mondo e si compiano i tempi delle nazioni, ciò che in via ordinaria avrebbe richiesto una non breve durata. Le parole poi: *Amen dico vobis, non praeteribit generatio haec donec haec omnia fiant* (Matt., XXIV, 34) il chiarmo A. giustamente le intende della distruzione di Gerusalemme, la quale del resto era figura e tipo della conflagrazione finale; mentre a quest'ultima andrebbero riferite quelle che un versetto dopo si leggono: *De die autem illa et hora nemo scit*, etc., come Bossuet, citato dall'Emo, faceva.

Col parallelo quindi di un testo di S. Luca (XII, 15-41) ci mostra come la espressione: *Et vos estote parati quia qua hora non putatis Filius hominis veniet*, si intenda anche nei Vangeli della morte di ciascuno e con ciò le esortazioni alla vigilanza e parabole annesse, che si leggono in fine del discorso escatologico, potrebbero già bene spiegarsi, quantunque, anche riferite alla fine del mondo, contengono delle frasi, quali: *moram autem faciente sponso ... post multum vero temporis venit dominus servorum illorum ...*, che di nuovo mal si concilierebbero con una persuasione della Parusia imminente.

Il famoso passo: *Sunt quidam de hic stantibus, qui non gustabunt mortem donec videant Filium hominis venientem in regno suo* (Matt., XVI, 48 e parall.) viene dal chiarmo A., insieme con molti antichi Padri, riferito alla Trasfigurazione, che subito dopo è narrata.

* * *

Passando quindi alle Epistole, ci vien mostrato che S. Paolo nella I^a^ ai Tess. (V, 1-3), dove espressamente tratta del tempo della Parusia, dichiara pure di niente altro saperne se non che verrà all'improvviso, come un ladro di notte; e nella II^a^ ai Tess. (II, 1-9) riprende quei cristiani che si ostinavano a crederla imminente. Prima dovrà avvenire, aggiunge l'Apostolo, la grande apostasia e la manifestazione dell'*Homo peccati*. Da parte sua poi S. Pietro a quei che si scandalizzavano e mormoravano perchè il Signore non era ancora tornato, risponde che il Signore non tarda, giacchè *mille anni apud Eum tanquam dies externa quae praeteriit* (II Pet., III, 8-14). Ecco i luoghi dove la questione è trattata *ex professo* e che dovrebbero esser di lume alle espressioni che incidentalmente si trovano poi sparse qua e là nelle lettere apostoliche: così occorre di leggere, specie in testi parenetici: *Dominus prope est – tempus breve est – nunc propior est nostra salus...* etc., locuzioni, che non potendo d'altronde stare in contradizione colla dottrina altrove espressamente insegnata dagli Apostoli, sono da prendersi, come del resto il contesto stesso suggerisce, nel senso della manifestazione che avverrà del Signore alla morte di ciascuno. Non di rado troviamo pure designati i tempi apostolici

con le frasi di *novissima hora – finis saeculi – consummatio saeculorum*, ma questi modi di dire si può mostrare col V. T. che significavano semplicemente l'avvento dell'epoca messianica, che in Gesù C. si è verificato.

Del resto, ci fa notare il chiarmo A., sarà sempre bene por mente agli insegnamenti morali degli Apostoli: « Bien loin de sonner le glas du monde, les épitres apostoliques en sonnaient plutôt le renouveau magnifique, que lui apportaient l'Evangile et la grâce de Jésus C.... Restauration de la société politique, restauration de la société conjugale, restauration de la société domestique en toutes ses parties, en toutes ses dépendances... Qu'on médite ces pages merveilleuses et qu'on dise qu'ils étaient dominés par l'idée que le monde allait finir ceux qui les ont écrites... qu'on ose le soutenir, ce ne sera qu'une insulte à la raison, un défi jeté au sens commun... » (p. 223-227).

* * *

Venendo finalmente all'Apocalisse, prima dichiara l'Emo Cardinale quale è il vero soggetto delle predizioni di quel libro: non i soli ultimi eventi del mondo, anzi questi occupano alla fine un minimo posto: gran parte delle profezie riguarda il trionfo della Chiesa sul giudaismo e gentilesimo, cioè gli avvenimenti che si succedettero nei primi quattro secoli fino alla caduta di Roma, descrittaci nei cap. XVI, XVII. È, come il Cardinale stesso avverte, la sentenza di Bossuet, la quale ha avuto ed ha anche oggi non pochi seguaci. Con ciò la difficoltà che nascerebbe dal Prologo ed Epilogo del libro, dove si parla di cose *quae oportet fieri cito* è pienamente sciolta. Si tratta realmente di avvenimenti i quali avrebbero dovuto cominciare a verificarsi subito. Che se vi leggiamo pure: *Ecce venio cito et merces mea mecum est reddere unicuique secundum opera sua* (XXII, 12), queste parole — riflettendo specialmente che l'Apocalisse in più di un luogo riconosce che alla morte si avrà subito la ricompensa celeste — possono ottimamente intendersi del giudizio particolare; quantunque anche nel senso parusiaco non farebbero difficoltà, considerandosi specie nei libri profetici, *mille anni tanquam dies externa quae praeteriit.*

Chiude il libro un'interessantissima Appendice, in cui l'A. confronta le profezie parusiache coi progressi delle scienze naturali e gli avvenimenti odierni. La fine violenta del mondo, che i libri santi ci preannunciano, non si oppone, anzi ben armonizza coi dati delle scienze astronomiche: il Vangelo è ormai annunziato su tutta l'estensione del mondo, conforme a quanto Gesù predisse. Altri presagi poi vediamo ben incamminati alla verificazione: già l'iniquità, apostasia, ateismo, che dovranno abbondare negli ultimi tempi, dilagano sopra la terra; nè vanno dimenticate tutte le pratiche di spiritismo, occultismo, etc., che ben preludono ai falsi miracoli dell'anticristo. Se finalmente, con-

forme a S. Paolo (Rom., XI, 24-32), prima della fine del mondo la nazione giudaica dovrà convertirsi al vero Messia, non vediamo forse ora, dopo una quasi miracolosa conservazione di questa stirpe attraverso a 2000 anni di dispersione, i primi tentativi di essa a riunirsi in nazione nella terra dei suoi avi? « De tout cela », finisce l'Emo Cardinale, « nous pouvons conclure que si le monde marche avec une vitesse de plus en plus accélérée, il marche justement dans le sens que les plus authentiques prophéties tant de l'Ancien que du Nouveau Testament nous avaient depuis tant de siècles marqué, précisé, et annoncé » (p. 350).

Così il chiarmo A., i cui meriti e stima nel campo teologico non hanno bisogno di esser da noi ricordati, essendo noti in tutto il mondo cattolico, ha voluto anche in materia strettamente esegetica, farci di nuovo ammirare l'acutezza e profondità del suo ingegno congiunti ad una bella e ricca esposizione, mentre il tutto è governato da un costante e retto buon senso, e più di tutto da un amore grande verso la Chiesa, nella cui gerarchia egli occupa meritamente grado sì eccelso.

SILVIO ROSADINI S. I.

ZUBIZARRETA FR. VALENTINUS, EX ORD. CARM. EXCALC., EPISCOPUS COMAGHEYENSIS. — **Theologia Dogmatico-Scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis.** — Vol. II, p. 712: *De Deo Uno, de Deo Trino et de Deo Creatore.* — Burgis, Typographia « El Monte Carmelo », 1919. — Pretio 10 pesetarum monetae hispanicae.

Propositum fuit Illmo ac Rmo Zubizarreta in hoc volumine scribendo, ut praestantissimam et amplam horum tractatuum materiam breviter quidem, ut institutiones scholae ferunt, sed dilucide pertractare curaret. Sic clmus auctor in praefatione. Cui proposito perficiendo ipsum non defuisse, sine ulla dubitatione asserimus; stilo enim simplici, sermone claro, atque methodo scholastica, quae ad iuventutis eruditionem omnium optima iudicanda est, quaestiones omnes evolvit ab Angelico doctore, in 1 p. a quaest. 1 ad 45, propositas. Sic autem doctrinam catholicam ubique sectatur, ut eam argumentis persuadere nitatur, relictis omnino verborum aculeis, quae adversario vel minimam molestiam possent inferre. Cum vero agitur de doctrinis inter catholicos controversis, ipsi prae aliis probantur solutiones illius scholae, quae thomistica audit, ut inde ab initio monet lectorem (p. 7 ad finem). Id tamen ipsum non impedit, quominus aliquando a sententiis apud thomistas valde receptis discedat. Sic in p. 564 affirmat animam humanam probabilissime infundi corporibus in ipso momento conceptionis foetus. Similiter quoque reiicit quae de inclusione voluntatum nostrarum in voluntatem Adami excogitata sunt ad explicandam rationem

voluntarii peccato originali convenientem (p. 612 ss.). Sed in quibuscumque opinionibus aut amplectendis, aut refutandis, ea utitur animi moderatione, quae lectoris benevolentiam, cuiuscumque sententiae sit, sibi non conciliare non possit. Sic legatur aequissimum iudicium quod de omnibus scholis catholicis profert in ipsa iam operis praefatione (p. 7): « Omnes, inquit, scholae catholicae, quamvis in quae» stionibus liberis hinc inde disputent, dogmata fidei diligentissime de» fendere conantur, et bene merentur coram Deo et Ecclesia ». Quibus non dissimilia sunt quae de molinistarum doctrina profert (p. 493 ad finem). Eadem quoque aequitas elucet in allegandis auctoribus; inveniuntur enim in decursu operis passim citati, et quidem ad honorem et laudem, non solum propriae scholae doctores, sed quarumcumque scholarum. Videatur bibliographia generalis singulis tractatibus praeposita (p. 9-10, de Deo Uno; p. 323-324, de Deo Trino; p. 455-456, de Deo Creante). Videantur quoque p. 11, 21, 36, 37, 57, 58, 72, 256, 631, et alibi passim, citationes ex Molina, Valentia, Suarez, Petavio, Urráburu, Palmieri, Kleutgen, Billot, Pesch, Mendive, Murillo, Hurter, Lahousse... Itaque fieri quidem poterit ut aliquando clm̃i auctoris sententia minus tibi probetur, fieri etiam poterit ut modus hanc vel illam quaestionem tractandi existimes non omnium aptissimum, sed tamen, nisi toti fallimur, Illm̃o ac Rm̃o auctori semper restabis amicus.

Nunc autem, ut ad quaedam peculiaria descendamus, viderentur nonnullae quaestiones paulo accuratius demonstrandae; aliae vero, in quibus vix aliquid certi determinari potest, vel brevissime indicandae, vel etiam omnino omittendae. Sic existentia peccati originalis brevissime tractatur (p. 599-600), et argumentum petitum ex Rom., 5, 12 ss. potius innuitur quam evolvitur; e converso autem satis multa dicuntur de scientia protoparentum (p. 581 ss.), de situ paradisi (p. 586), et quibusdam similibus. In universum demonstrationes ex fontibus revelationis, quae theologo potissimae semper esse debent, videntur veluti perfunctorie proponi. Sed forte clm̃i auctoris mens ea est, ut eas tantum innuat, a professore postmodum in docendo pro dignitate evolvendas.

Cum sermo est de nota distinctione sensus compositi et divisi, ait eam posse intelligi dupliciter, sensu calvinistico et sensu thomistico. Reiecto autem sensu calvinistico, explicationem thomisticam sic proponit (p. 264): « Thomistae docent voluntatem humanam a Deo ef» ficaciter praemotam non posse in sensu composito componere actum » cum omissione, retinere tamen durante etiam praemotione, potentiam » resistendi, si resistere vellet ». Ad quae verba notamus haec non tantum a thomistis, sed etiam ab omnibus catholicis dici debere, ac reapse dici. Difficultatem vero hanc esse, quomodo scilicet ea componi possint cum principiis thomisticae scholae. Si enim ad resistendum indigeo nova praemotione, eaque nullo modo est in mea potestate, ca-

rens praemotione ad resistendum non debeo dici *posse non resistere*, sed potius *non posse resistere*, seu non habere veram et expeditam potentiam ad resistendum.

Non dissimilem difficultatem nobis facessunt quae dicuntur de reprobatione negativa antecedente (p. 316 in scholio). Ut enim solvat praeclarus auctor difficultatem quae ex praedicta sententia movetur contra voluntatem Dei salvificam, haec habet: « Sed, si principia tho» mistarum bene perpendantur, facile evanescit apparens contradictio. » Quando enim aliqui eliguntur ad gloriam, alii actu positivo relin» quuntur pro eo signo, praescindendo de eo quod futurum sit signis » posterioribus ». Putamus nimirum difficultatem propositam his non removeri. Poterimus enim *nos* praescindere de eo quod signis posterioribus futurum sit, sed tamen illi qui pro eo signo actu positivo relinqui dicuntur, manebunt signis omnibus posterioribus revera derelicti. Quod cum fiat independenter ab eorum praevisis demeritis, difficile intelligitur qua ratione Deus dici possit vere ac sincere velle eorum salutem.

Ait quoque auctor (p. 292, nota 4) falli Franzelin et Pesch cum in quaestionibus de praedestinatione conantur S. Thomam in suas partes adducere. Cuius assertionis ratio nulla alia adducitur, praeter citationes quorumdam auctorum, quod ad intentum probandum sufficere non videtur. Idem dico de contradictione inter S. Thomam et Molinam, ad quam demonstrandam remittitur lector ad Molinam in concordia, q. 14, a. 13, disp. 40; et q. 23, a. 4-5, disp. 4; ex S. Thoma vero adducitur 1 p. q. 23, a. 5. Quandoquidem nulla determinata sententia affertur quae contradictionem demonstret, quo iure ea asseritur, nonne eodem videtur posse quoque negari?

Et haec dicta sint non ut Illmo ac Rmo auctori aliquid detrahamus, quod a nobis alienissimum omnino est; sed mere ut ea libertate utamur, quam ipse omnibus benigne ab initio concessit. Cuius humanitatem ac modestiam, dicam potius, caritatem, utinam omnes semper et ubique imitemur. Sic enim patebit nos studio partium non trahi, sed contra duci amore veritatis, qua nihil carius debet esse hominibus.

GABRIEL HUARTE S. I.

VAN DER MEERSCH J. — **Tractatus de Deo Uno et Trino.** — Brugis, Car. Beyaert, 1917, p. XIX-658.

Plures hodie in lucem prodeunt cursus theologici, quibus integra doctrina theologica iuxta methodum scholasticam pertractatur. Licet dubitari possit, annon scientia monographiis de specialibus questionibus magis promoveretur, negandum non est plures auctores, qui tractatus theologicos in utilitatem praesertim auditorum conscripserunt, de theo-

logia bene meritos esse. Ex eorum numero profecto est etiam cl. Professor Brugensis, cuius opus *De Deo Uno et Trino* hic annuntiandum suscepimus.

Nova quidem Auctor non videtur proferre, vetera autem, ordine digesta, clare et sobrie proponit, ita ut nullam quaestionem, quae in scholis agitari solet, praetermittat, adversariorum opiniones lucide declaret, singulas pro rei momento sedulo discutiat, suamque sententiam solidis argumentis stabilire conetur. Ex amplo indice bibliographico, quem praemittit, abunde patet, quantopere sollicitus fuerit de plena informatione sibi conquirenda; index alphabeticus in calce operis vel leviter percurrenti ostendit, nihil in hoc opere deesse eorum, quae ad tractatum de Deo Uno et Trino pertinet. Scholasticae Theologiae primae partes tribuuntur, quin positiva, quae dici solet, negligatur. Sola Patrum Ecclesiae doctrina in quibusdam propositionibus fusius forte exponi potuisset.

In quaestionibus maxime disputatis de Scientia divina et de Praedestinatione Auctor sententiam praefert Emin. Card. Billot. Meo iudicio haec paulo brevius potuissent pertractari, ut maius spatium relinqueretur tractatui difficillimo de Deo Trino. Laudandus autem est omnino Auctor, quod quaestionem de demonstratione exsistentiae Dei Eiusque cognoscibilitate, circa quam tot errores nostris temporibus orti sunt, ex omni parte ample consideravit et doctrinam catholicam strenue et aptissime stabilivit et vindicavit.

Libenter hunc librum commendo, neque dubito, quin ii, qui studiis theologicis vacant, magnam ex eo capere possint utilitatem.

IOANNES FRID. DE GROOT S. I.

SINOPOLI DI GIUNTA MONS. G. P. — **Storia letteraria della Chiesa.** — Vol. I: *Epoca antinicena. Dalle origini della Chiesa all'Editto di Milano (a. 313).* — Torino-Roma, Tipografia Pontificia e della S. Congregazione dei Riti, Cav. Pietro Marietti, editore, 1920, p. VIII-390. — L. 13,50.

Una storia letteraria della Chiesa, consentanea al progresso degli studi moderni, è senza dubbio *periculosae plenum opus aleae.* Nondimeno l'egregio Mons. Sinopoli ha creduto bene di affrontare l'arduo cimento, persuaso di fornire « un testo scolastico ai giovani Leviti », con disegno di iniziarli allo studio dei Padri, e di rendere loro familiare il pensiero letterario ecclesiastico dalle origini del cristianesimo alla prima metà del secolo XVI. Sopra tale argomento egli ha inteso di tracciare un'opera storica, critica, nonchè esegetica (p. 29). Abbiamo il primo dei quattro volumi promessi nella prefazione,

consacrato all'*epoca antinicena* (più correttamente « antenicena »). Questo saggio riflette le cospicue qualità, le buone intenzioni, come altresì le fatiche durate dal ch. Autore nella composizione del suo libro. Questo è diviso in ventidue capitoli, dove si sforza di ritrarre la fisionomia letteraria ecclesiastica dei primi tre secoli cristiani. Nei primi quattro capitoli l'opera presenta sembianze polemiche più che la severità storico-critica. Ecco i titoli di essi: la missione apostolica (c. I°); i primi atti di giurisdizione ecclesiastica (c. II°); le prime lotte contro la dottrina di G. Cristo (c. III°); santi Padri e Dottori (c. IV°). Ora siffatta materia esorbita in gran parte dall'ordine logico e naturale di una storia letteraria, mentre avrebbe trovato il suo posto legittimo in una sobria e succosa introduzione. Parimente l'enunciazione dei titoli di ciascun capitolo riesce vaga e monotona, in parecchi anche identica, con grande scapito della chiarezza e distinzione della materia trattata. In effetto leggiamo nel V° capitolo « prime pagine di letteratura »; nel seguente « prime pagine di letteratura cristiana »; tanto in questo che nel precedente si discorre degli stessi scrittori. Compaiono nel VII° « i crepuscoli della pagana letteratura »; al XIV° « l'alba della letteratura ecclesiastica latina »; al XVI° « le primizie della Chiesa di Africa » (Tertulliano).

Il filo logico è spesso interrotto da argomenti estranei, p. e. « la potestà delle chiavi » (c. VIII°); « le vicende dell'impero e successione dei pontefici » (c. XV°).

Nuoce altresì non poco al pregio intrinseco del libro l'andamento retorico, così poco opportuno nell'opere critiche. L'esordio del libro quasi *ex-abrupto* comincia: « Roma! Tutta la storia di essa, del mondo pagano, e del mondo cristiano si presenta e compendia in quei tre colossali monumenti il Pantheon, il Vaticano, l'Anfiteatro »; colla giunta dei Foro avrebbe l'Autore compiuto il suo quadrinomio, ma con qual vantaggio della trattazione? Per rivendicare agli apostoli la composizione del *Simbolo,* invoca e riporta due pagine del Bougaud, scrittore simpatico ai predicatori, ma di poca autorità presso gli storici. Le trenta pagine (153–183) concernenti il raffronto del Pastore di Hermas colla divina Commedia andrebbero espunte, perchè, se rivelano l'ingegno del ch. Autore, esse occupano tuttavia un posto non appropriato.

Accennando alla *disciplina dell'Arcano,* il ch. Autore riporta una pagina di Mons. Salzano, uomo valentissimo, ma che nelle lezioni di storia ecclesiastica non rappresenta un'autorità di prim'ordine.

Così i lunghi brani tradotti degli scrittori ecclesiastici era meglio analizzarli per comodo di giovani Leviti. Le citazioni dei medesimi dovrebbero essere secondo le migliori edizioni; mentre l'Autore sembra ignorare quella di Vienna e Berlino. La patrologia del Migne è solo raramente accennata.

Notiamo inoltre difetto di appropriata bibliografia moderna: e se talora sono nominati alcuni autori (non sempre scritti correttamente), sono taciute le loro produzioni letterarie.

Le opere dei Padri sono citate con abbreviazioni e non nel testo originale: il che può farsi quando si appone il loro catalogo nel frontespizio del libro.

Trattando dei pontefici Romani, l'Autore sembra ignorare il *Liber Pontificalis* edito e annotato da Mons. Duchesne. A S. Evaristo p. e. attribuisce la ripartizione dei *titoli* della Chiesa Romana; a S. Alessandro la benedizione della casa con acqua lustrale; racconta la morte di S. Clemente I secondo il favoloso *martyrium*.

Va pur corretto Ottavio in Ottato, il celebre autore « *de schismate Donatistarum* »; come pure cambiato in Abercio, il nome di Alberico, ignoto certamente nella Frigia *salutaris*. A quest'ultimo l'Autore attribuisce alcune pagine sopra l'eucaristia. Ora è risaputo da tutti che Abercio fa menzione dell'eucaristia nel suo epitaffio.

Dal fin qui notato potrà scorgere l'Autore con quanto interesse abbiamo letto il suo libro, e con quanto desiderio aspettiamo di vedere mondata l'opera da tali mende, che ne offuscano il pregio meritato.

GIUSEPPE DOMENICI S. I.

Université de Louvain: Annales de l'Institut supérieur de Philosophie. — Tome IV, année 1920. — Louvain, Institut sup. de Phil., 1920, 1 vol. gr. in-8°, de 623 pages. — Prix: 25 fr.

Trois ans avant la guerre, l'Institut de Philosophie de Louvain avait ajouté à ses publications ordinaires une nouvelle collection, les *Annales de l'Institut*, et déjà trois forts volumes avaient paru, réunissant divers travaux de professeurs ou d'amis.

Les circonstances normales sont à peine revenues après les années terribles, que déjà nous arrive le quatrième volume de la série, qui n'est en rien inférieur aux précédents. Des travaux qu'il renferme, quelques-uns étaient déjà prêts en 1914; les autres ont été composés durant la guerre ou après l'armistice. C'est toujours la même variété dans les sujets traités; seule la Psychologie expérimentale n'est point représentée, le laboratoire ayant été détruit.

A côté de trois mémoires importants sur *Aristote et l'education* (M. Defourny), *Les quatre premiers livres de la Morale à Nicomaque* (G. Colle), *Pestalozzi et Herbart* (F. De Hovre), nous y trouvons encore trois traités dépassant les dimensions ordinaires d'un article de revue: *Remarques métaphysiques sur la causalité* (R. Kremer), *L'œuvre d'art et la beauté* (M. De Wulf), *Le droit international chrétien* (Y. de la Brière). Puis viennent cinq conférences données à l'Institut en 1919

ou 1920, parmi lesquelles nous nous plaisons à citer, comme étant d'un intérêt plus général, celles du P. Sertillanges, *L'idée de création*, et de M. Maritain, *De quelques conditions de la renaissance thomiste.* Le volume se termine par la *Chronique de l'Institut supérieur de Philosophie.*

Ne pouvant tout analyser, nous nous contenterons de retenir l'attention de nos lecteurs sur trois de ces travaux, de caractère plus strictement philosophique, ceux du R. P. Kremer C. SS. R. (*Remarques métaphysiques sur la causalité*), du R. P. Sertillanges O. P. (*L'idée de création*), et de M. Maritain (*De quelques conditions de la renaissance thomiste*).

I. Le titre modeste donné par le P. Kremer à sa dissertation en exprime très exactement le caractère; c'est une suite de remarques, d'abord sur la métaphysique en général et son rapport avec la science positive, puis sur la notion de cause, le principe de causalité et les principaux adages scolastiques qui déterminent les rapports mutuels de la cause et de l'effet. L'occasion du travail semble avoir été les deux dissertations, très remarquées, très critiquées aussi, de Mgr. Laminne sur *Le principe de causalité et le principe de contradiction* (Rev. néoscol., 1912, p. 453-488) et *La cause et l'effet* (Rev. néoscol., 1914, p. 33-70). Le P. Kremer estime à juste titre que les difficultés soulevées au sujet de la causalité viennent en général d'une confusion entre deux points de vue fort différents, celui de la science positive et celui de la métaphysique: la première a pour objet ce qui existe en fait, pour but les lois, formules exprimant les rapports empiriques des conséquents aux antécédents; la seconde a pour objet l'être en tant que tel, dont elle cherche à déterminer par l'analyse les aspects généraux, essentiels, indépendants de toute contingence. C'est donc donner au principe de causalité une base trop pëu ferme, que d'arguer du danger de scepticisme en science positive au cas où la recherche des causes en serait bannie, ou bien de la possibilité de saisir empiriquement la causalité dans la passivité de la sensation ou l'activité consciente de la volonté. Il faut aller résolument à l'être, au principe qui jaillit premièrement de la notion d'être et lui est adéquat, au principe de contradiction: tout comme la notion d'être, le principe de contradiction ne peut être différencié que par l'être; c'est-à-dire que les autres principes n'en peuvent être que des « contractions » (p. 245).

Il s'agit donc de rattacher le principe de causalité au principe de contradiction. Notre auteur s'y essaie courageusement. Son explication, plutôt embrouillée, à vrai dire, nous paraît se ramener à ceci. Dans le mouvement, force est de reconnaître une synthèse requérant une raison extrinsèque: ni la puissance qui reçoit l'acte, et donc était déficiente, ni l'acte qui complète la puissance, et donc entre en com-

position avec elle, ne peuvent être considérés comme l'être pur, l'être simplement être; d'autre part, ces deux principes ne sauraient être identiques; il y a donc dans l'être qui devient, union du divers: or, pour reprendre la très heureuse expression du P. Garrigou-Lagrange, « l'union *inconditionnée* du divers est impensable », et impensable, non parce qu'elle dépasse la portée de notre intelligence, mais parce qu'elle n'est pas de l'être, de cet être pour qui notre intelligence est faite, mais du non-être, de la contradiction pure et simple. Il faut donc admettre une cause qui conditionne l'union d'acte et de puissance.

Cette cause, s'il s'agit du moteur prochain, pourra être elle-même composée de puissance et d'acte; mais alors, à son sujet, la même question se posera. Pour obtenir en fin de compte une explication adéquate du mouvement, il faut arriver à un moteur qui ne soit qu'acte, à l'Etre pur, à Dieu.

Cette démonstration vaut évidemment pour l'être qui devient, c'est-à-dire pour la puissance qui était déjà, mais commence d'être sous un nouvel acte. Vaut-elle encore pour ce qui commence simplement d'exister? Le P. Kremer ne paraît pas en douter. A la fin de sa démonstration il parle non plus de l'être en mouvement, mais de l'être *contingent*, de l'être *limité*; c'est ce qui lui permet de conclure par cette formule, qui est en effet la meilleure que l'on puisse donner du principe de causalité: « Ce qui possède l'être partiellement le tient de l'être qui est totalement » (p. 247); c'est la formule même de S. Thomas: « Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit ». *Summ. th.*, P. 1, q. 44, a. 1.

Nous avouons ne pas trouver la chose aussi aisée. Nous sommes par contre pleinement de l'avis de l'auteur, quand, un peu plus loin, il signale, dans une démonstration assez répandue du principe de causalité, une véritable pétition de principe: « L'être contingent, dit-on, n'existant pas nécessairement et toujours, n'a pas en lui-même la raison de son existence. Il doit donc la recevoir d'ailleurs, puisqu'il ne peut la recevoir du néant, ni se la donner lui-même, car il serait et ne serait pas. Il est facile de répondre avec Hume qu'en niant la causalité, on prétend précisément que l'être contingent ne reçoit pas l'existence, ni de lui-même, ni du néant, ni d'un autre être. Il la possède à un moment donné et voilà tout; la question d'origine ne se pose même pas; supposer qu'elle se pose, c'est affirmer la causalité et non la prouver. Pour passer de la nature d'un être a un être distinct de lui, il faut faire appel subrepticement au principe de causalité, qui précisément est contesté » (p. 247).

Invoquera-t-on le principe de raison suffisante, en disant qu'une existence contingente ne trouve sa raison suffisante que dans une cause extérieure? Il est facile de répondre que cette démonstration n'en est

pas une, le principe de raison suffisante, étendu à la raison *extrinsèque,* étant précisément, sous un autre nom, le principe de causalité.

Que dire alors? Nous ne voyons que deux manières de sortir d'embarras. L'une — c'est, semble-t il, celle qu'adopte plus ou moins consciemment le P. Kremer — est de se référer au principe thomiste de la limitation de l'acte par la puissance: même dans l'être qui commence, il y a, selon ce principe, une composition de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, et cette composition *réelle* exige une cause, ainsi qu'il a été montré plus haut. L'autre, à laquelle doivent se rallier tous ceux qui rejettent le susdit principe, consiste à considérer le principe de causalité comme une évidence absolument *primitive,* n'empruntant sa force d'aucun autre; il dépend bien du principe de contradiction en ce sens que, celui-ci étant nié, toute proposition cesse d'avoir une valeur absolue, puisque la contradictoire pourrait être vraie en même temps; mais il n'en dépend pas au point de pouvoir y être réduit, d'en être une « contraction ». La première manière recule en peu les limites imposées par l'évidence à nos démonstrations, et réalise dans l'économie de notre connaissance une plus stricte unité. Le fît-elle à l'aide d'un principe non apodictiquement démontré, la démarche ne laisserait pas d'être strictement scientifique.

Nous ne suivrons pas notre auteur dans le détail de ses remarques sur les principes relatifs aux rapports mutuels de la cause et de l'effet, en particulier, sur l'adage « Omne agens agit simile sibi », qui permet, si l'on part de la cause, de prédire en quelque manière ce que sera l'effet, ou, si l'on part de l'effet, de déterminer ce qu'a dû être sa cause. La matière est difficile (voir, sur la même question et à propos du même article de Mgr. Laminne, les pages du P. Marchal S. J., dans la Revue néoscolastique d'avril 1920, *De l'effet à la cause,* p. 194-217). Nous n'étonnerons pas le P. Kremer en lui avouant que cette dernière partie de son travail nous a paru la moins au point. Aussi bien ne nous promettait-il en commençant que « quelques remarques sur la causalité ». Nous voudrions encore, tout en lui disant notre sincère admiration pour son travail et pour l'excellente formation métaphysique qu'il dénote, lui proposer en terminant quelques remarques.

1. Est-il bien exact de dire qu'il ne saurait y avoir d'hypothèses en métaphysique (p. 230)? Sans doute on n'y saurait admettre aucune contingence, ni aucun principe hypothétiquement nécessaire; en matière métaphysique, une proposition est toujours absolument vraie ou fausse. Mais la vérité peut ne pas nous être évidente, et alors rien ne nous empêche de faire ce que fait toute science humaine, d'émettre une hypothèse: n'y en a-t il pas, et beaucoup, dans les divers systèmes qui ont germé sur le péripatétisme?

2. Peut-on dire qu'« il n'existe pas de solidarité entre les théories scientifiques et les doctrines métaphysiques » (p. 230)? L'auteur ajoute un peu plus loin: « La liberté humaine par exemple est une vérité absolue » (p. 231); l'unité du vivant aussi, je pense; or, n'est-elle pas gravement compromise par les théories scientifiques qui reculent la continuité de la matière jusqu'aux infimes particules que sont les électrons? Nous serions moins confiants que l'auteur dans le progrès de la science avec séparation absolue des sciences positives et de la métaphysique.

3. Le P. Kremer s'élève (p. 326) contre ceux qui prétendent tirer la *causalité* de l'expérience: mais n'y a-t-il pas là deux questions à distinguer soigneusement, la formation de la *notion* de cause et celle du *principe* de causalité? Assurément l'expérience ne peut nous donner un principe absolu, *per se notum*; mais elle en fournit les termes en des synthèses concrètes d'où l'intelligence abstrait. Or si on peut peut être douter que notre action sur les choses ou celle des choses sur nous, ou surtout celle d'une chose extérieure sur une chose extérieure puisse nous donner cette notion, l'action consciente de la volonté ne constitue-t elle pas un cas privilégié, où nous percevons l'influx lui-même et non la seule succession? Ce n'est là qu'un cas de causalité; reste à abstraire et à percevoir entre les termes abstraits la relation universelle, par la réduction à l'être dont il est parlé ci-dessus.

II. Nous avions déjà du R. P. Sertillanges, dans certains articles de la *Revue thomiste* et dans la magistrale étude sur *S. Thomas d'Aquin*, d'excellentes pages sur la création. Voici une courte dissertation de seize pages, où la question est de nouveau traitée, avec l'humour et la liberté d'allure auxquels prête une conférence. Le métaphysicien novice y apprendra qu'à parler strictement Dieu ne dure pas, puisqu'au sens ordinaire du mot la durée implique un flux d'être; que l'éternité ne peut être appelée interminable qu'à la condition d'entendre, non seulement l'absence de *terminus a quo* et *ad quem*, mais aussi celle de toute divisibilité en termes intermédiaires et successifs; que Dieu n'a pas commencé à agir, puisque son agir est son être même; que le premier instant du monde est non pas un instant dans le temps, mais l'origine de tous les temps; qu'une fois bannie toute imagerie, l'élément essentiel du concept de création est la relation de dépendance du monde par rapport à Dieu, que la création n'étant pas autre chose, il n'est nullement inexact de dire avec S. Thomas qu'elle est « logiquement postérieure au monde, au lieu de lui être antérieure comme sa condition » (p. 561).

Ces principes rappelés, l'auteur en tire d'importantes conclusions pratiques: 1. En présentant la thèse catholique de la création, il ne faut pas faire dépendre l'idée de création de celle d'un néant précédant le monde ou sous-jacent au monde: c'est de cette idée du néant

que M. Bergson a fait une critique célèbre, mais elle n'intervient pas dans le vrai problème de la création. 2. Il ne faut pas rendre l'idée de création solidaire de celle d'un commencement du monde : ce commencement est un fait avéré au point de vue chrétien, mais en soi indémontrable ; la science pourra prouver que le monde n'a pas toujours existé dans son état *actuel*, mais non que la matière qui le constitue ne lui préexistait pas sous d'autres formes; l'hypothèse d'une création *ab aeterno* n'apparait pas impossible, S. Thomas l'a affirmé nettement et souvent, en détruisant les arguments invoqués par ses adversaires. 3. Ce qui est vrai de l'univers l'est aussi de chacun des êtres qui le composent: peu importe, du point de vue philosophique, qu'ils soient venus à l'être par créations successives ou par une lente évolution des formes primitives: question de fait, qui ressortit à l'histoire plutôt qu'à la philosophie; à celle-ci il suffit que soit respectée la dépendance essentielle de tout être par rapport à Dieu.

Ce dernier point appellerait peut-être une réserve. Il n'est pas sûr que la philosophie n'ait pas son mot à dire sur la possibilité même d'un véritable « transformisme », comportant un « changement substantiel », soit au cours de la vie d'un individu (serait-il encore *le même* individu ?), soit au moment d'une génération (l'effet serait-il alors dans la cause ?). Mais il convient sans doute de pardonner une certaine outrance dans l'expression, quand elle va à donner plus de relief à l'idée très juste qui est au premier plan de la pensée.

III. M. Maritain est venu parler à l'Institut de Philosophie *De quelques conditions de la renaissance thomiste*, de cette renaissance à laquelle on travaille activement à Paris comme à Louvain, et sur laquelle, en ce temps de reconstruction universelle, ceux qui savent la valeur des idées fondent les plus grands espoirs. L'orateur a d'abord déterminé la cause du caractère éphémère et de la stérilité relative de la réaction classique du XVII^e siècle en France: « Il n'y a alors aucun effort pour restaurer dans le domaine de la spéculation rationnelle la *philosophia perennis* qui est la philosophie de l'Eglise, parce qu'elle est celle des évidences naturelles de la raison » (p. 576). On a horreur de la scolastique et au contraire on « cartésianise » avec ferveur, on se délecte dans la clarté toute superficielle de cette doctrine simpliste, on rêve de substituer de faciles intuitions aux laborieuses argumentations des maîtres d'autrefois.

Mais pourquoi la scolastique s'est-elle si pacifiquement laissé déposséder du sceptre ? C'est que, depuis trois siècles, elle-même dégénérait: la doctrine avait perdu en pureté, en fermeté, en cohérence ; le réalisme exagéré d'une part, le nominalisme de l'autre exerçaient une influence dissolvante ; le goût de l'indépendance faisait chercher non pas tant des systèmes nouveaux que des combinaisons nouvelles de thèses prises çà et là ; il s'agissait moins de déterminer la vraie pensée

du Maître incontesté, Aristote, que de l'attirer à soi, de l'accaparer au profit d'un groupe. On délaisse d'ailleurs volontiers la métaphysique, qui ne requiert que de la vigueur d'esprit, pour aller à la physique, que l'on aborde sans préparation suffisante; nombre de scolastiques y prennent position contre les « naturalistes », les vrais chercheurs, en quête de faits bien assurés et de lois exactement déterminées; au lieu de s'essayer à interpréter leurs découvertes en fonction des principes métaphysiques, ils les méprisent et s'en font justement mépriser. Enfin, ajoute le conférencier, les scolastiques de la décadence ont eu le tort de se priver de deux aides extrinsèques dont le philosophe ne saurait se passer: ils n'ont pas été dociles à la tradition, ils n'ont pas aimé la vérité pour elle-même.

Voilà bien qui ressemble à un réquisitoire, et sévère. On peut se demander s'il n'est pas trop poussé, si certains griefs ne sont pas indûment généralisés, notamment si la restauration scolastique du XVI[e] siècle est estimée à sa juste valeur.

Il faut du moins reconnaître que l'auteur signale lui-même d'illustres exceptions, telles que les théologiens et grands juristes de Salamanque, Cajétan, Jean de Saint-Thomas, Suarez, Alamannus, Maurus, les Carmes de Salamanque. Il convient aussi de tenir compte du but pratique de l'auteur: il veut déterminer des normes qui aideront la renaissance thomiste d'aujourd'hui à donner son maximum de fécondité: mieux vaut pour cela être sévère et ne recommander que l'excellent. A cette jeunesse qui rapporte de la dure expérience de la guerre le goût des idées d'ordre, d'énergie, de docilité, il convient de montrer ceux des maîtres scolastiques chez lesquels la *philosophia perennis* a donné ses fruits les plus beaux et les plus savoureux.

PAUL GENY S. I.

TURCO NATALE. — **Il trattamento "morale" dello scrupolo e della ossessione morbosa.** — Ad uso degli ammalati, medici e confessori. — Vol. I (*Questioni teorico-pratiche fondamentali*), p. XII-497; vol. II (*Punti di vista morali e morale-religiosi da utilizzare nella cura*), p. 473. — In-12°. — Torino, Pietro Marietti, 1919-1920. — L. 32,50.

È uno dei pochi lavori di simil genere pubblicati recentemente in Italia, e siamo lieti di ritrovare in esso solidità di dottrina e conoscenza non ordinaria di tutte le circostanze, che sogliono accompagnare la psicastenia, quando essa si innesta sull'idea e sul sentimento religioso. L'A., giustamente entusiasta dell'opera scientifica del P. Antonino Eymieu S. I., si attiene fedelmente ai metodi di lui, tanto che

alcune pagine del suo lavoro prendono l'aspetto di un ampio commento di qualche tratto dell'autore francese. E crediamo che proprio tale ampiezza, forse sovrabbondante, noccia un poco a quest'opera che d'altra parte ha molti ed innegabili pregi di dottrina e di erudizione svariatissima. Si direbbe che l'A. non riesce ad abbandonare un argomento senza aver detto tutto ciò che intorno ad esso gli si presenta da dire. Prescindendo anche da ogni altra considerazione, dubitiamo che il libro, nelle proporzioni attuali, possa riuscire di vera utilità precisamente a quel genere di ammalati, a cui l'A. lo dedica con vero affetto paterno, ed ai quali, quando esso fosse ridotto a proporzioni molto più modeste, potrebbe essere di reale vantaggio. Leggendolo infatti si sente come il desiderio di vedere svolgersi più rapidamente alcune digressioni, che, per quanto interessanti e ben fatte, sovraccaricano il libro senza troppa utilità pratica; citiamo, ad es., le pagine intorno alla potenza di unificazione della vita, quelle intorno alla classica ossessione diabolica, quelle intorno alla derivazione psicologica applicata all'amore, quelle sul dolore, ed altre simili. In generale ci sembra che il lavoro si presenterebbe molto più attraente quando venisse spogliato da quel non so che di pletorico, che lo pervade in ogni sua parte, rendendo un po' faticosa una lettura, che potrebbe essere invece gustosa e dilettevole, giacchè l'A., oltre ad una vera padronanza del suo soggetto, scrive con disinvoltura, e possiede una erudizione straordinaria, specialmente in materia ascetica.

Il libro vien presentato da una lettera-prefazione del P. Eymieu. Il primo volume, dopo uno studio introduttivo sul problema dei rapporti fra la morale e la fisiologia e psicologia si normali che patologiche, tratta dei disturbi nervosi, delle loro spiegazioni o insufficienti o probabili, e dopo aver parlato a lungo e bene della ossessione morbosa e della tentazione, passa ad uno studio più accurato degli istinti sensuali e del modo di tenerli in freno. Un ultimo capitolo parla della libertà e della responsabilità.

Il secondo volume ha anch'esso un ampio studio introduttivo sulla Spiritualità e la Vita, ed è diviso in due parti. La prima parla di alcuni errori da togliere e pregiudizi da evitare nella cura degli scrupolosi, la seconda presenta ed inculca alcune verità da ritenere ed alcuni consigli da praticare, sempre allo stesso fine. Vi sono dei veri trattati ben fatti sull'ideale cristiano, sull'orazione, sui Sacramenti, sull'amicizia, sulla pazienza, sulla fiducia in Dio, sul valore della vita presente e sulla speranza della futura. Crediamo che, distribuendo in più volumetti coordinati bensì, ma autonomi, la materia svolta in questa opera ponderosa, l'A. potrebbe, con vantaggio di tutti, formarne altrettante operette di giusta misura e di non comune valore, le quali sarebbero di vera utilità pratica ai malati dello spirito, ed ai direttori di anime.

ROURE LUCIANO. — **Lo spiritismo davanti alla scienza e alla religione.** — *Nuovissimo studio critico.* Traduzione ed aggiunte del Prof. ANTONIO MASINI (edizione di guerra). — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. Un vol. in-8°, di p. 375. — L. 5,75.

Il libro è certamente già noto ai nostri lettori, giacchè nella sua veste originale francese ha già raggiunto la quarta edizione col titolo *Le merveilleux spirite.* Siccome però anche nella nostra Italia in questi ultimi anni si è notata una recrudescenza della epidemia spiritica, noi non possiamo che lodare il prof. Masini, che con tanto amore ha curato l'edizione italiana di un libro, il quale senza avere straordinarie pretese scientifiche, pure viene a proposito per mettere a posto chi tanto ama fantasticare intorno al vero essere dei fenomeni medianici.

L'indole del libro si manifesta chiaramente scorrendone il contenuto. Capo I. Le origini (Sigg.ne Fox, Allan Kardec, de Gasparin, ecc.). — Capo II. Lo spiritismo e Guglielmo Crookes (La sig. Andrews, storia di Katie King, ragioni di dubitare, ecc.). — Capo III. Da Buguet a Eusapia Paladino (Fotografie di spiriti, impronte plastiche, ecc.). — Capo IV. Salotti e laboratori (Esperienze di Algeri alla presenza di Richet, Eusapia Paladino, all'Istituto psicologico di Parigi, Morselli). — Capo V. Il fluido vitale (Esperienze relative, de Rochas, il biometro di Baraduc, lo stenometro di Joire, ed altri apparecchi simili). — Capo VI. Ancora il fluido vitale (Altre esperienze ed altri scienziati, il dott. Mac Dougall, e il peso delle anime, ecc.). — Capo VII. Il meraviglioso scientifico (Le azioni a distanza, medicine, raggi, ecc. ; la lettura del pensiero). — Capo VIII. Fatti inventati e fatti controllati (Cernita necessaria, esperienze ed ipotesi del Maxwell e del Boirac). — Capo IX. Le frodi (Medii frodatori, i fratelli Davenport, Cook, Slade, Home, ecc.). — Capo X. I messaggi (Il libro degli spiriti, Crookes, Flammarion, Flournoy, Ol. Lodge, le reincarnazioni, ecc.). — Capo XI. La religione spiritista (Lo spiritismo corona del cristianesimo, il nuovo Credo, la morale spiritista, scientismo e fideismo, ecc.). — Capo XII. Stato attuale dello spiritismo (Tendenze sperimentali e scientifiche, Denis, Delanne, alleanza col teosofismo, federazione spiritistica, lo spiritismo nelle diverse regioni, ecc.). — Capo XIII. Lo spiritismo in Italia, un caso recente (Niceforo Filalete, gli spiritisti dilettanti, mediums italiani, le fotografie di fantasmi del dott. Imoda, ecc.). — Capo XIV. La Chiesa cattolica e lo spiritismo, l'avvenire dello spiritismo (Le risposte e le condanne della Chiesa, lo spiritismo e l'apologetica, ecc.). — È da notare che il Capo XIII è tutto del traduttore e non è senza utilità per chi vuol conoscere le cose di casa nostra.

Questa rapida corsa attraverso i titoli e le cose trattate nel libro del Roure persuaderà il lettore che un tal libro non può essere che

opportuno per rischiarare il mistero nel quale ama nascondersi lo spiritismo, mostrandone le frodi ed anche i pericoli morali e dottrinali. È bene pertanto ch'esso sia largamente diffuso nelle famiglie, dove troppo spesso, fatuamente si « giuoca agli spiriti » per semplice divertimento, non riflettendo ai danni molteplici che da tali sedute provengono all'equilibrio psichico di chi vi assiste, anche quando indebitamente si prescinda dai positivi e sapienti divieti dell'autorità ecclesiastica.

ARREGUI ANTONIUS M. S. I. — **Summarium Theologiae Moralis** ad recentem codicem iuris canonici accommodatum. — Editio quinta iuxta recentissimas declarationes Pontificiae Commissionis ad Codicis canones authentice interpretandos. — Bilbao, Elexpuru Hnos. — 1920.

Se è argomento del merito di una opera l'aver ottenuto una diffusione veramente straordinaria e l'esser stata accolta con sincere e generali lodi, il *Summarium* del P. Arregui può vantare i due titoli per farsi stimare: giacchè, esaurite nel breve spazio di un anno tre edizioni complessivamente di copie 21.000, apparve la quarta volta nel 1919 in edizione più copiosa ancora delle precedenti per soddisfare alle continue richieste che da ogni parte venivano fatte all'editore. Stavamo per stamparne la recensione, quando ci è arrivata la quinta edizione, del 1920, di altri 10.000 ésemplari. Le lodi poi ricevute da Vescovi, professori e riviste sono non meno straordinarie e concordi.

Il merito del *Summarium* sta nell'aver compendiato in un volume di piccolo formato, più piccolo ancora in apparenza che nella realtà del numero delle pagine, tutta la dottrina morale che si trova in voluminose opere di testo, presentandola ordinatamente, con chiarezza, sodezza e precisione, vagliata con criterio personale, benchè sempre alla stregua dei grandi dottori della teologia morale e pienamente coordinata alle prescrizioni del nuovo Codice. Così viene a formare un vero manuale di facile consultazione, anche a motivo dell'ottimo indice che l'accompagna, per coloro che devono esercitare il sacro ministero delle confessioni, ed un libro adattatissimo per ripetere la teologia morale per chi l'abbia studiata in altri testi più diffusi. Ai quali pregi bisogna aggiungere la presentazione tipografica veramente splendida in carta indiana e caratteri nitidissimi e variati.

Lunghe discussioni non ci sono, attesa la brevità prefissasi dall'autore; vengono però concisamente esposte le diverse opinioni e talune particolarmente preferite dall'autore vengono corredate da sottili argomentazioni.

L'autore anche nella quarta edizione (p. 390) sosteneva che non è soggetto il pellegrino alle riserve del luogo dove fa la confessione; benchè le ragioni addotte potevano parere di qualche valore, non reputavamo probabile questa opinione nel diritto del Codice, perchè ci pareva chiaramente esclusa dalla coordinazione dei diversi canoni e dei principî chiaramente sanciti dallo stesso Codice in senso contrario; e perciò ci rallegriamo di vederla abbandonata nella quinta edizione (p. 394).

Lodiamo pure l'autore di avere, in quest'ultima edizione, radunato in alcune pagine (p. 48-54) tutto ciò che riguarda i Rescritti, mentre nelle edizioni precedenti si trovava sparso qua e là.

Auguriamo anche a questa quinta edizione il grande favore che hanno incontrato le precedenti.

NOTIZIE SCIENTIFICHE

Ordinamento dei Seminari.

La S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi, in data 26 aprile 1920, ha inviato ai Rm̃i Ordinari d'Italia un'importantissima Circolare col titolo di *Ordinamento dei Seminari.* In essa, dopo richiamati i Canoni del nuovo Codice di Diritto Canonico riguardanti i Seminari, la S. Congregazione ne applica e ne spiega le sapienti prescrizioni discendendo a tutti i punti sia di disciplina che di insegnamento. Il documento porta le firme del Prefetto, card. Gaetano Bisleti, e del Segretario, Giacomo Sinibaldi, Vescovo di Tiberiade.

Ci sembra utile e conforme all'indole della nostra Rivista riportarne i brani che riguardano l'insegnamento della Filosofia, della Teologia e delle altre Scienze Sacre ausiliari:

«...La **Filosofia razionale** abbia sull'insegnamento il primato, che le è dovuto; essa è la vera scienza dell'uomo. La Filosofia, degna di questo nome, è la tradizionale, la Scolastica, coltivata dai Santi Padri ed elevata dal genio dell'Angelo delle Scuole a tal grado di perfezione, che non sarà forse possibile raggiungere, molto meno sorpassare. I vantaggi, che la Filosofia Scolastica reca allo studio della Teologia rivelata, sono enumerati, con mirabile elevatezza di concetto ed eleganza di espressione, nella celebre Enciclica *Aeterni Patris* del S. P. Leone XIII. Le prescrizioni di questo Pontefice, riguardo all'insegnamento della Filosofia Scolastica secondo S. Tommaso, sono perentorie. Citiamo le sue stesse parole: « Doctrinam Thomae Aquinatis stu-
» deant magistri, a Vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos
» insinuare, eiusque prae ceteris soliditatem atque excellentiam in
» perspicuo ponant. Eamdem Academiae a Vobis institutae, aut insti-
» tuendae, illustrent ac tueantur, et ad grassantium errorum refuta-
» tionem adhibeant » (Enc. *Aeterni Patris*). Anche più espliciti sono gli ordini del S. P. Pio X: « Volumus probeque mandamus ut *Philo-
» sophia Scholastica* studiorum sacrorum fundamentum ponatur... Quod
» rei caput est, Philosophiam Scholasticam, quam sequendam praescri-
» bimus, eam praecipue intelligimus quae a sancto Thoma Aquinate
» est tradita; de qua quidquid a Decessore Nostro sancitum est, id
» *omnino vigere* volumus et, qua sit opus, instauramus et confirmamus,
» stricteque ab universis servari iubemus. Episcoporum erit, sicubi in

» Seminariis neglecta haec fuerint, ea ut in posterum custodiantur ur-
» gere atque exigere... Magistros autem monemus et rite hoc teneant:
» *Aquinatem deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno*
» *detrimento esse* » (Enc. *Pascendi*, 8 settembre 1907; cfr. Motu proprio *Doctoris Angelici*, 29 giugno 1914). Nello stesso senso si è più volte espresso il regnante Pontefice Benedetto XV. Così nel Motu proprio *Sacrae theologiae*, del 3 dicembre 1914, conferendo al Collegio dei Teologi di Bologna alcuni privilegi, impone le seguenti condizioni: « *Servatis rite praescriptionibus vel sacri Consilii studiis pro-*
» *vehendis, in primisque decreto* Doctoris Angelici *die 29 iunii huius*
» *anni edito de summis Thomae Aquinatis principiis in philosophia*
» *sancte tenendis deque ipsa Summa Theologica in scholis theologiae*
» *praelegenda*, vel aliis quae Sedes Apostolica praeceperit praeceptu-
» raque sit ». E nell'altro Motu proprio *Non multo post*, del 31 dello stesso mese e anno, che riguarda l'Accademia Romana di San Tommaso, si esprime in questi termini: « Nos vero, cum, aeque ac De-
» cessores Nostri, persuasissimum habeamus de illa tantum philosophia
» Nobis esse laborandum quae sit *secundum Christum* (*Coloss.*, II, 8),
» ac propterea *ipsius philosophiae studium ad principia et rationem*
» *Aquinatis omnino exigendum esse*, ut plena sit, quantum per huma-
» nam rationem licet, explicatio invictaque defensio traditae divinitus
» veritatis, hanc S. Thomae Academiam, non minus quam illis, Nobis
» esse curae volumus appareat ». Tali disposizioni sono confermate nel *Codice di Diritto Canonico* [1]. Nel primo anno s'insegnerà la Logica e la Metafisica generale; nel secondo la Cosmologia e la Psicologia; nel terzo la Teodicea e l'Etica con il Diritto naturale, e non si ometterà la Storia della Filosofia. Il Professore, nelle sue spiegazioni, segua il metodo *scolastico*, che è fra tutti il più chiaro, il più logico ed il più efficace, perchè nato fatto per disciplinare e, come si dice, per *quadrare la testa;* renda accessibile a tutti il linguaggio della scuola, spiegandone i termini, le distinzioni e gli assiomi, acciocchè tutti comprendano la verità e l'eccellenza di quella Filosofia, che meritamente fu chiamata la *Filosofia del senso comune;* svolga convenientemente gli alti ed immutabili principii della Metafisica e li applichi soprattutto alla soluzione dei problemi più importanti ed alla confutazione dei più perniciosi errori; illustri, quando se ne porge il destro, le verità razionali con le verità sperimentali e mostri il perfetto accordo fra le une e le altre. L'insegnamento sia impartito in latino, come ordinò la S. C. degli Studi nella lettera *Vehementer* del 31 luglio 1908, poggiandosi su precedenti disposizioni del Santo Padre Leone XIII. Questo non vieta che, in qualche caso, il Professore, dopo fatta la

[1] « Philosophiae rationalis ac Theologiae studia et alumnorum in his
» disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doc-
» toris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant » (Can. 1366, § 2).

spiegazione in latino, non possa esprimere il suo pensiero anche in lingua italiana, per venire in aiuto di coloro che non avessero bene inteso.

» Lo studio della Filosofia razionale deve essere accompagnato da quello di altre scienze, quali la Matematica, la Fisica, l'Astronomia, le Scienze naturali (Geologia, Mineralogia, Botanica, Zoologia)[1]. Lo studio di queste scienze fa parte integrante dello studio della Filosofia, sia perchè un intimo nesso congiunge tutte le scienze (essendo le cause prossime subordinate e coordinate alle cause supreme), sia perchè la intelligenza del giovane viene allenata al metodo di ragionamento, di osservazione e di riflessione... ».

« **Programma per il corso teologico.** — Il Canone 1365 (§§ 2 e 3) dice così: « Il corso teologico deve durare almeno quattro anni interi, e, oltre la *Teologia Dommatica* e *Morale*, comprenderà lo studio della *S. Scrittura*, della *Storia Ecclesiastica*, del *Diritto Canonico*, della *Liturgia*, della *Sacra Eloquenza* e del *Canto Ecclesiastico*. Si diano inoltre lezioni di *Teologia Pastorale*, integrate da esercizi pratici sul modo d'insegnare il Catechismo, di amministrare il Sacramento della Penitenza, di visitare gli ammalati, di assistere i moribondi ». A queste materie si sogliono aggiungere, come discipline sussidiarie, il *greco biblico*, l'*ebraico*, la *patristica*, l'*archeologia*, l'*arte sacra*. La Teologia Dommatica e Morale, la S. Scrittura, il Diritto Canonico e la Storia Ecclesiastica sono considerate materie *principali*, le altre sono *secondarie* o *complementari*. Non si può pretendere che in tutti i Seminari s'insegnino tutte le materie enumerate. Le *principali* si debbono insegnare in tutti i Seminari, dove si fa il corso completo di Teologia; e il tempo destinato all'insegnamento di ciascuna deve essere corrispondente alla importanza di essa. In ordine alle *secondarie*, il criterio, che ne regola l'uso e la proporzione, deve variare secondo la importanza del Seminario; poichè non si può esigere da un Seminario diocesano ciò che conviene a un Seminario regionale o interdiocesano, specialmente se gode del privilegio di conferire i gradi accademici. Parimenti si deve avvertire che quelle stesse materie, le quali sono necessarie e indispensabili al ministero sacerdotale, non possono avere, in un corso di quattro anni, se non uno svolgimento *elementare*. Il S. P. Leone XIII, dopo di aver detto, nell'Enc. *Depuis le jour*, che le scienze sacre, nel senso rigoroso della parola, sono la Teologia Dommatica e la Teologia Morale, la Santa Scrittura, la Storia Ecclesiastica e il Diritto Canonico, soggiunge: « Sono queste le scienze proprie del Clero. Esso ne riceve una *prima iniziazione* durante la sua dimora nel grande Seminario e dovrà continuarne

[1] La Matematica, la Botanica e la Zoologia è chiaro che debbano avere, nel corso filosofico, un programma ed uno sviluppo più ampio di quello, con cui sono insegnate nel ginnasio.

lo studio per tutto il resto della sua vita ». Laonde il dovere di ciascun professore non è quello di trattare in modo completo ed esauriente alcune questioni, per quanto importanti; ma di svolgere nel tempo assegnato tutta la materia del programma col criterio anzidetto, e di eccitare nell'animo degli scolari il desiderio di completare, con un lavoro personale, le immancabili deficienze della scuola. Ciascuno si limiti alla sua materia, e si eviti che gli stessi punti di dottrina siano trattati in più di una scuola. Ciò che molto importa è che l'insegnamento delle singole discipline sia pratico, cioè s'impartisca in ordine all'esercizio del ministero pastorale e si accomodi alla capacità e coltura *media* degli studenti, senza lasciar d'indicare in pari tempo agli ingegni più eletti la via a più profonde ricerche. I trattati *fondamentali* della Dommatica e della Morale, come pure i Prolegomeni alla S. Scrittura, alla Storia Ecclesiastica, al Diritto Canonico, debbono essere invariabilmente assegnati al primo anno del corso.

» *a*) **La Teologia** (*Dommatica*) è la *scienza delle cose della fede*. « Essa si alimenta — dice il Papa Sisto V — a quelle fonti sempre zampillanti, che sono le Sacre Scritture, le decisioni dei Pontefici, i decreti dei Concilii » (Const. *Triumphantis Ierusalem*). Chiamata *positiva*, o *speculativa*, o *scolastica*, secondo il metodo che si adotta per studiarla, la Teologia non si limita a proporre le verità da credere; essa ne scruta l'intimo fondo, ne mostra i nessi con l'umana ragione, con l'appoggio degli aiuti che le fornisce la vera Filosofia, le esplica, le sviluppa e le adatta esattamente a tutti i bisogni della difesa e della propagazione della Fede. Ben a ragione dunque il medesimo Sisto V (Const. cit.) chiama questa Teologia (e parla qui specialmente della Teologia *Scolastica*) « un *dono del cielo*, e vuole che sia mantenuta nelle scuole e coltivata con sommo ardore, come quella che è la *più fruttifera* per la Chiesa » (Leone XIII, Enc. *Depuis le jour*). Il testo, per gli Istituti, che hanno il privilegio di conferire i gradi accademici, deve essere la *Somma Teologica* di S. Tommaso, integrata da un altro libro, che contenga la parte *positiva* e l'ordine logico delle questioni (Motu proprio *Doctoris Angelici* di Pio X, 29 giugno 1914; Decreto della S. C. dei Seminari e Università, 7 marzo 1916), e per gli altri Seminari deve essere un corso redatto secondo il metodo, i principii e la dottrina dello stesso S. Dottore (Motu proprio *Doctoris Angelici*; *Codice di D. C.*, Can. 1366, § 2)[1]. Tuttavia i due metodi

[1] Il S. P. Leone XIII, nella Enc. *Depuis le jour*, dice: « Occorre forse aggiungere che il libro per eccellenza, nel quale gli alunni potranno con maggiore vantaggio studiare la Teologia scolastica, è la *Somma Teologica* di S. Tommaso d'Aquino? Noi vogliamo adunque che i professori abbiano cura di spiegarne il Metodo a tutti i loro alunni, del pari che i principali articoli relativi alla fede cattolica ». Il S. Padre raccomanda egualmente il *Catechismo* del S. Concilio di Trento, notevole per dovizia ed esattezza di dottrina e per eleganza di stile.

— *positivo* e *scolastico* — si adoperino e armonizzino in modo che l'uso dell'uno non sia a scapito dell'altro [1]. Il Professore abitui gli scolari ai termini e alle formole scolastiche, interpretandole e traducendole nel linguaggio moderno; esponga, con la possibile chiarezza e precisione, le grandi verità della Fede, ne faccia vedere il nesso, le applichi alla vita cristiana ed all'esercizio del ministero, e dimostri la fatuità delle obiezioni degli increduli. L'insegnamento segua il metodo scolastico e sia impartito in latino.

» *b*) Lo studio della **S. Scrittura** è diretto all'intelligenza della parola di Dio scritta ed è anche il più necessario, perchè la S. Scrittura è una delle principali fonti della Rivelazione soprannaturale e perciò è, come disse il S. P. Leone XIII, l'*anima* della stessa Teologia (Enc. *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893). Il S. P. Pio X non solo confermò tutte le disposizioni date a questo riguardo, ma prescrisse ancora altre sapientissime norme nella Lettera *Quoniam in re biblica*, 27 marzo 1906, delle quali si accennano le principali. L'insegnamento sia impartito con grande spirito di pietà e con l'intento principale d'istillare nell'animo degli alunni i veri principii della Teologia, della Morale e dell'Ascetica; e gli alunni, alla loro volta, si accingano a questo studio con grande affetto, riverenza ed umiltà. Il Professore procuri di far conoscere e amare *tutti* i libri sacri, seguendo possibilmente nell'esposizione l'ordine cronologico. Non ometta la *Introduzione critica*, nè trascuri le questioni che s'impongono a cagione delle difficoltà mosse da avversari audaci, come, per es., l'origine Mosaica del *Pentateuco*, la questione Giovannea, ecc. Ma l'importanza maggiore la dia all'*argomento*, al *contenuto*, secondo il fine che si prefisse lo Spirito Santo nell'ispirare la S. Scrittura (II *Tim.*, III, 16), facendone risaltare i sublimi esempi di virtù, i profondi insegnamenti. Dovendo l'*esegesi* restringersi a pochi libri, nel *Vecchio Testamento* si esponga sommariamente la *legge di Mosè*, si spieghino i *principali vaticini* relativi al Messia ed alla sua opera redentrice, e s'interpretino alcuni *Salmi*, dando agli alunni norme e criteri per interpretare gli altri, e nel *Nuovo Testamento* siano specialissimo oggetto di studio i santi *Vangeli* e le *Lettere Apostoliche*. Nell'*esegesi* si abbia sempre riguardo alle conclusioni dommatiche e alle decisioni della Santa Sede, e si consultino di preferenza i commenti dei Santi Padri e dei Dottori della Chiesa; perchè nessuno meglio di essi, forniti di scienza e santità eminente, ha saputo penetrare nei segreti della Sapienza divina. L'insegnamento sia impartito in latino e il suo scopo sia sempre lo stesso: *formare veri pastori di anime*.

[1] « Maior profecto quam antehac *positivae* theologiae ratio est habenda;
» id tamen sic fiat ut *nihil scholastica detrimenti capiat*, iique reprehendantur,
» *utpote qui modernistarum rem gerunt*, quicumque *positivam* sic extollunt ut
» *scholasticam* theologiam despicere videantur » (S. P. Pio X, Enc. *Pascendi*).

» c) Quanto allo studio della **Teologia Morale,** crediamo opportuno citare le seguenti parole di S. Alfonso: « Soprattutto i Vescovi debbono attendere a far istruire i giovani in Seminario nella Teologia Morale, acciò tra essi possano poi scegliere i soggetti più idonei a coltivare le loro diocesi; altrimenti i medesimi, usciti che saranno dal Seminario, poco la studieranno, e il Prelato poi piangerà, come ho veduto piangere taluno, di non aver Sacerdoti a cui dare la confessione e le cure. Questo è il maggior utile che un Vescovo può ricavare dal Seminario: l'aver confessori e parrochi » (*Regol. per i Seminari*). È inutile aggiungere che lo stesso S. Alfonso è il Dottore, che, specialmente nelle cose di Morale, si può seguire con ogni sicurezza. Il Papa Pio IX, nelle sue lettere apostoliche del 7 luglio 1871, dice che S. Alfonso, « in Dei gloriam spiritualemque hominum salutem unice » intendens, plurimos libros conscripsit, sacra eruditione et pietate re- » fertos, sive inter implexas Theologorum tum laxiores tum rigidiores » sententias ad tutam muniendam viam, per quam Christifidelium ani- » marum moderatores inoffenso pede incedere possent, sive ad clerum » informandum, instituendum ». Anche l'insegnamento della Teologia Morale deve essere impartito in latino. In questa Scuola, il Professore, quando se ne porga l'occasione, richiami le nozioni *fondamentali* di *Sociologia,* secondo le prescrizioni del S. P. Leone XIII, e non manchi di esporre e di confutare le deleterie teorie del *comunismo* [1]. Complemento della Morale è la *Teologia Ascetica* e *Mistica,* indispensabile per la direzione delle anime [2].

» d) Il *Codice di D. C.* (Can. 1365, § 3) indica il programma delle lezioni di **Teologia Pastorale.** È necessario che i novelli Sacerdoti, prima che escano dal Seminario, siano istruiti, *praticamente,*

[1] « Clerici, circa suae institutionis exitum, de iis doceantur quae ad christianam sociologiam pertinent » (Enc. *Fin dal principio,* 8 dicembre 1902).

[2] Il regnante Sommo Pontefice, in una lettera al P. Marchetti S. I., Professore nell'Università Gregoriana, in data 10 novembre 1919, dimostra l'utilità e necessità d'una scuola di *Teologia ascetico-mistica* con le seguenti parole: « Con viva soddisfazione vedemmo nel passato anno sorgere in cotesta illustre Università, insieme all'opportunissima iniziativa di un Istituto di cultura filosofica e religiosa per il laicato, anche quella non meno opportuna, e del pari necessaria, di una Cattedra di Teologia ascetico-mistica, mirante a procurare una più profonda formazione religiosa del clero, mercè lo studio scientifico e pratico delle principali questioni concernenti la perfezione cristiana. Il Nostro cuore si aprì allora alle più liete speranze, facilmente presagendo quali eletti frutti di pietà e di zelo avrebbe recato un insegnamento, che le anime più eminenti per santità e per dottrina ritengono rispondere alla realtà di un sentito bisogno. Suole infatti accadere che, non esistendo la trattazione di tal genere di studi negli ordinari corsi di Teologia Dommatica e Morale, il giovane clero, mentre si nutre di svariate sacre discipline, rimanga poi digiuno dei veri principii della vita spirituale, il cui sano e arduo discernimento gli è indispensabile per la propria perfezione e per il successo di quel sacro ministero a cui è chiamato da Dio ».

nel modo di amministrare i Sacramenti, di comporre le omelie, di spiegare il catechismo agli adulti ed ai bambini, di assistere i moribondi. Il Professore di Teologia Pastorale potrebbe anche dar lezioni di *Eloquenza Sacra*, seguendo, spiegando e inculcando le norme proposte dalla S. C. Concistoriale con Decreto del 28 giugno 1917.

» *e*) Lo studio del **Diritto Canonico** perfeziona e completa quello della Teologia, della quale il Diritto mostra le pratiche applicazioni a tutto ciò che concerne il governo della Chiesa, l'amministrazione delle cose sante, i diritti e i doveri dei suoi ministri, l'uso dei beni temporali, di cui essa ha bisogno per l'adempimento della sua missione (cfr. Enc. *Depuis le jour*). Il *Diritto Canonico* dovrà essere insegnato in forma d'*Istituzioni*, facendo cioè una esposizione succinta e ordinata delle prescrizioni contenute nel *Codice*, con le opportune nozioni e principii, ricevuti comunemente in questa scienza. Tale insegnamento sia impartito in modo che gli alunni, al termine del corso teologico, abbiano acquistato una sufficiente cognizione delle singole parti del *Codice*, prevalentemente di quelle che hanno maggiore attinenza col ministero sacerdotale. Non si omettano, all'occorrenza, i necessari confronti fra la legislazione canonica e la civile. A questo studio si premetta un breve ma succoso trattato di *Diritto pubblico ecclesiastico*, dove si espongano nettamente i poteri della Chiesa e la posizione giuridica di essa di fronte allo Stato. Ne' Seminari, dove esiste una Facoltà giuridica, dotata del privilegio di conferire i gradi accademici, è necessario attenersi a quanto fu prescritto da questa stessa Congregazione nei due Decreti del 7 agosto 1917 e del 31 ottobre 1918, riportati negli *Acta Apostolicae Sedis* del 1° settembre 1917 e del 2 gennaio 1919.

» *f*) « Nella **Storia Ecclesiastica** — come ordinò la S. C. Concistoriale (*Circolare* cit.) — si curi che nell'insegnamento orale e nei testi non sia trascurata od omessa la parte soprannaturale, che è vero, essenziale, indispensabile elemento nella vita e nei fasti della Chiesa, senza di cui la Chiesa stessa riesce incomprensibile; e si faccia sì che la narrazione dei fatti non sia disgiunta da quelle alte e filosofiche considerazioni, di cui furono maestri S. Agostino, Dante, Bossuet, che fanno vedere la giustizia e la provvidenza di Dio in mezzo agli uomini e la continua assistenza dal Signore data alla Chiesa » (cfr. Breve *Saepenumero* di Leone XIII, 18 agosto 1883; Enc. *Depuis le jour*).

» *g*) Di somma importanza è anche lo studio della **Sacra Liturgia** per la conveniente preparazione degli alunni all'esercizio delle funzioni sacerdotali. Essa ha due parti: la *pratica* e la *dottrinale*. La prima abbraccia i riti e le cerimonie, considerate tanto in generale quanto in particolare, cioè in ordine ad una determinata solennità; la seconda indaga l'origine, lo svolgimento, la ragione, il significato, sia di ciascuna solennità, che del complesso di tutte, onde ha origine il

magnifico *Anno liturgico,* espressione viva di fede e di speranza, alimento ed esercizio di carità e di pietà genuina, schietta, soprannaturale. Mentre la prima parte può e deve essere insegnata nel corso ginnasiale e filosofico, la seconda deve essere svolta nel corso teologico. E questo studio non solo renderà la pietà degli alunni più illuminata e più fervorosa, ma sarà anche molto utile per una più esatta e chiara intelligenza dei dommi, poichè, secondo l'adagio, *lex orandi lex credendi;* e i fedeli, che non hanno agio di studiare, profitteranno nella vita cristiana, quando la voce del pastore farà loro gustare le bellezze del ciclo liturgico della Chiesa Cattolica... ».

IV Congresso italiano di Filosofia.

Dal giorno 25 al 29 settembre 1920 si tenne in Roma nell'Aula Magna della R. Università il quarto Congresso italiano di Filosofia, promosso dalla *Società Filosofica Italiana.* « Il nostro proposito, diceva il programma, è di raccoglierci in meditazioni e discussioni alte e severe dei problemi di pensiero e di vita che s'impongono alla nostra coscienza ed alla nostra funzione ».

Nel Congresso si ebbero sette relazioni, seguite, all'infuori della prima, da discussione: la prima del prof. Bernardino Varisco sulla *Cultura e Filosofia,* intesa ad orientare e valutare la cultura in funzione della filosofia come elemento unificatore; la seconda del prof. Antonio Aliotta: *La Revisione dei principii della Scienza,* sintesi dei risultati della revisione dei principii scientifici fatta dalla gnoseologia moderna, in cui il relatore combatte gli eccessi delle svalutazioni eccessive di quei principii, pur abbandonando le posizioni dell'antico intellettualismo; la terza del prof. Francesco De Sarlo: *Filosofia e Psicologia nei loro rapporti teoretici e in ordine all'insegnamento medio e universitario;* la quarta del prof. Federico Enriquez sopra *Razionalismo e Misticismo;* la quinta del prof. Giovanni Gentile sopra l'*Arte e Religione* nella loro antitesi e nel loro nesso dialettico; la sesta dei prof. Giovanni Vidari e Rodolfo Mondolfo sulla *Filosofia e il problema sociale contemporaneo,* nell'intento di ricostruire la vita sulle radici dei principii morali evolvendo la concezione Kantiana del primato della ragione pura pratica; la settima del prof. Giovanni Calò: *La Scuola, lo Stato e le classi sociali.*

Al Congresso furono pure apportate più di venti comunicazioni e proposte, fra cui una del prof. Ernesto Bonaiuti sopra *Filosofia e Religione nella cultura contemporanea.*

Predominò nel Congresso il pensiero idealistico nelle sue varie correnti e tendenze. Ritorneremo su questo argomento quando avremo gli *Atti del Congresso* che saranno pubblicati dalla *Rivista di Filosofia.*

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

NOTA. — *Pubblicando l'elenco delle opere ricevute, non intendiamo pronunziarci in alcun modo nè sulle loro dottrine, nè sul loro merito scientifico. — I libri, sui quali convenisse richiamare in modo speciale l'attenzione dei lettori, oltre ad essere pubblicati in questo elenco, faranno in seguito oggetto di particolare studio.*

MONTENOVESI T. — **Eroi cristiani.** — *Racconti.* — Dalle « Letture Cattoliche », n. 805. — Opusc. in-16°, 84 pag. — Torino, Soc. ed. intern., 1920. L. 0,60.

BIANCHI SAC. DR. L. — **L'Invidia.** — **La Studiosità.** — *Due dissertazioni* — 39 pag. — Tuscania, Tip. G. Berlutti, 1919.

BIANCHI SAC. DR. L. — **Le aureole dei Beati.** — *Istruzione.* — Pag. 17. — Verona, F. Cinquetti, 1915.

SPALDÀK A. — **Le Problème de l'Evolution.** — *Essai d'un système explicatif des formes naturelles.* — Un vol. in-12°, 154 pag. — Paris, G. Beauchesne, 1919. Fr. 4.

SIMONS CHANOINE DU DIOC. DE MALINES. — **Le Sacrifice parfait, perpétuel et universel de la loi nouvelle.** — Un vol. in-12°, 255 pag. — Bruxelles, « Action Catholique », 1918. Fr. 2,75.

DE SMEDT A. S. T. L. — **De Sponsalibus et Matrimonio tractatus canonicus et theologicus necnon historicus ac iuridico-civilis.** — Due vol. in-8°: vol. I, XL-420 pag.; vol. II, VIII-398 pag. — Brugis, C. Beyaert, 1920.

KIESOW F. e GEMELLI A. — **Archivio italiano di Psicologia.** — Vol. I, fasc. 1-2, luglio 1920. — Torino, via Po, 18.

BERTETTI G. — **Verso la catastrofe?** — Dalle « Letture Cattoliche », n. 811. — Opusc. in-16°, 104 pag. — Torino, Soc. ed. intern., 1920. L. 0,80.

GEMELLI A. O. F. M. — **Religione e Scienza.** — Un vol. in-12°, XII-347 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 9,75.

GEMELLI A. O. F. M. — **Le Dottrine moderne della delinquenza.** — 3ª ed. Un vol. in-12°, XVI-212 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 5.

GALLI M. I. S. C. — **L'istruzione e l'educazione religiosa del fanciullo.** — Un vol. in-12°, VIII-206 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 3,75.

MAIOCCHI MGR. R. — **Galileo e la sua condanna.** — Un vol. in-12°, VIII-224 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1919. L. 6.

HENRION E. — **Giovanna d'Arco la confidente degli Angeli**, con prefazione di ARMIDA BARELLI. — Un vol. in-12°, xv-295 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 3,75.

OLGIATI F. — **Carlo Marx**, con prefazione di Fr. AG. GEMELLI O. F. M. — 2ª ed. Un vol. in-12°, XIX-337 pag. — Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 9.

PELSTERS F. S. I. — **Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen.** — Un vol. in-8°, xv-177 pag. — Freiburg in Brisgau, Herder e Co., 1920.

SALOTTI MGR. C. — **Le Crisi della Società contemporanea.** — Un vol. in-8°, 300 pag. — Roma, F. Ferrari, 1920. L. 5.

ALIOTTA A. — **L'« Estetica » del Croce e la crisi dell'Idealismo moderno.** — « Biblioteca rara », 2ª serie, XXVIII-XXXII. — Un vol. in-12°, 177 pag. — Napoli, F. Perella, 1920.

TRAGELLA G. B., M. A. DELLE M. E. DI M. — **L'Infanticidio e la S. Infanzia.** — Un vol. in-12°, 172 pag. — Milano, Istituto Missioni Estere, 1920.

CAPPELLAZZI SAC. A. — **Un programma.** — *Conferenze sulla 1ª lettera di S. Paolo ai Corinti.* — Due vol. in-16°, 320 e 195 pag. — Crema, F. Basso, 1916 e 1918.

CAPPELLAZZI SAC. A. — **L'umanità rigenerata in G. C.** — *Lezioni teologali sulla lettera di S. Paolo ai Romani.* — Due vol. in-12°, 212 e 244 pag. — Crema, F. Basso.

SOLÀ I. M. S. I. — **La Profecia de Daniel.** — Un vol. in-8°, 721 pag. — Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1919.

BERNAREGGI SAC. DR. A. — **Metodi e Sistemi delle antiche collezioni e del nuovo Codice di Diritto Canonico.** — Opusc. in-8°, 125 pag. — Monza, Artigianelli, 1919. L. 5.

RICHSTAETTER C. S. I. — **Die Herz- Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters.** — Due vol. in-12°, XIV-204 e XIV-285 pag. — Paderborn, Druckerer, 1919.

MARITAIN J. — **Elements de Philosophie.** — Vol. I, *Introduction général à la philosophie.* — Un vol. in-8° piccolo, XII-312 pag. — Paris, P. Téqui, 1920. Fr. 5.

UMBERG J. B. S. I. — **Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung.** — Un vol. in-8°, XII-219. — Freiburg in Brisgau, Herder e Co., 1920.

MARMION G. — **Le Christ vie de l'âme.** — *Conférences spirituelles.* — Préface de S. E. le Card. MERCIER. — 9me éd. Un vol. in-12°, XXI-627 pag. — Abbaye de Maredsous, Namur, 1920. Fr. 7,50.

MARMION C. — **Le Christ dans ses mystères.** — *Conférences spirituelles.* — 4me éd. Un vol. in-12°, x-611 pag. — Abbaye de Maredsous, Namur, 1919. Fr. 5,50.

MERCIER CARD. D. — **La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales.** — Un vol. in-12°, XIV-491 pag. - Bruxelles, « Action Catholique », 1918.

ABAD SAIZ PH. — **Repetitorium theodiceae.** — Un vol. in-12°, VIII-151 pag. — Burgos, ex aedibus Universitatis, 1920.

BENSON R. H. — **Initiation.** — Un vol. in-12°, 447 pag. — New York, Kenedy, 1914.

METLAKE G. — **The Life and Writings of Saint Columban, 542?-615.** — Un vol. in-8°, XX-258 pag. — Philadelphia, The Dolphin Presse, 1914.

MILLS PH. L. — **The Great Question of the Day Creation versus Evolution.** — Opusc. in-8°, 34 pag. — Washington, Graham, 1920.

ROSLANIEC F. — **Sensus genuinus et plenus locutionis « Filius hominis » a Christo Domino adhibitae.** — *Dissertatio critico-exegetica.* — Un vol. in-8°, VIII-206 pag. — Roma, Tip. Vaticana, 1920.

GRABMANN DR. M. — **S. Tommaso d'Aquino, una introduzione alla sua personalità e al suo pensiero.** — Versione del Dott. G. DI FABIO. — Un vol. in-12°, 181 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 5.

CHIOCCHETTI E. — **La Filosofia di Benedetto Croce.** — 2ª ed. Un vol. in-8°, 341 pag. — Milano, Soc. ed. « Vita e Pensiero », 1920. L. 10,75.

JIMENEZ LEMAUR C. — **¿Fué San Pablo un innovador?** — *Estudio y crítica de algunas afirmaciones de la escuela racionalista.* — Opusc. 66 pag. — Madrid, Asilo del huerfanos del S. C. de J., 1920.

CLERICO DR. C. — **Il Bolscevismo.** — Dalle « Letture Cattoliche », n. 813. — Opusc. in-32°, 125 pag. — Torino, Soc. ed. intern., 1920. L. 1.

ARREGUI A. S. I. — **Summarium Theologiae Moralis ad recentem Codicem Iuris Canonici accommodatum.** — Editio quinta, iuxta recentissimas declarationes Pont. Commissionis ad Codicis canones authentice interpretandos. — Un vol. in-32°, 656 pag. — Bilbao, Elexpuru Hnos, 1920.

MONACO N. S. I. — **Praelectiones Metaphysicae specialis: Pars. I.** *Cosmologia.* — Un vol. in-8°, XII-352 pag. — Roma, Tip. Pont. Istituto Pio IX, 1920. — Deposito libri presso l'Univ. Gregor., L. 12,50.

CAVALLERA F. — **Thesaurus Doctrinae Catholicae ex documentis Magisterii ecclesiastici.** — Un vol. in-12°, XVIII-796 pag. — Paris, G. Beauchesne, 1920. Fr. 35.

SACCHI SAC. G. — **Piccola Apologia Cristiana.** — Un vol. in-16°, 128 pag. — Roma, Libreria Salesiana Editrice, 1920. L. 2.

MUNERATI D. S. S. — **Promptuarium pro Ordinandis et Confessariis examinandis.** — Editio altera aucta et ad normam Cod. I. Can. recognita. — Un vol. in-16°, 192 pag. — Roma, Tip. Salesiana, 1920. L. 4,50.

Con approvazione dell'Autorità Ecclesiastica

 GASPARE CALABRESI, Gerente responsabile.

Roma, 208-1920 — Tipografia della Pace E. Cuggiani, Via della Pace, 35.

INDICE DEL VOLUME

Articoli.

Note e discussioni.

Recensioni.

Notizie scientifiche.

Necrologio.